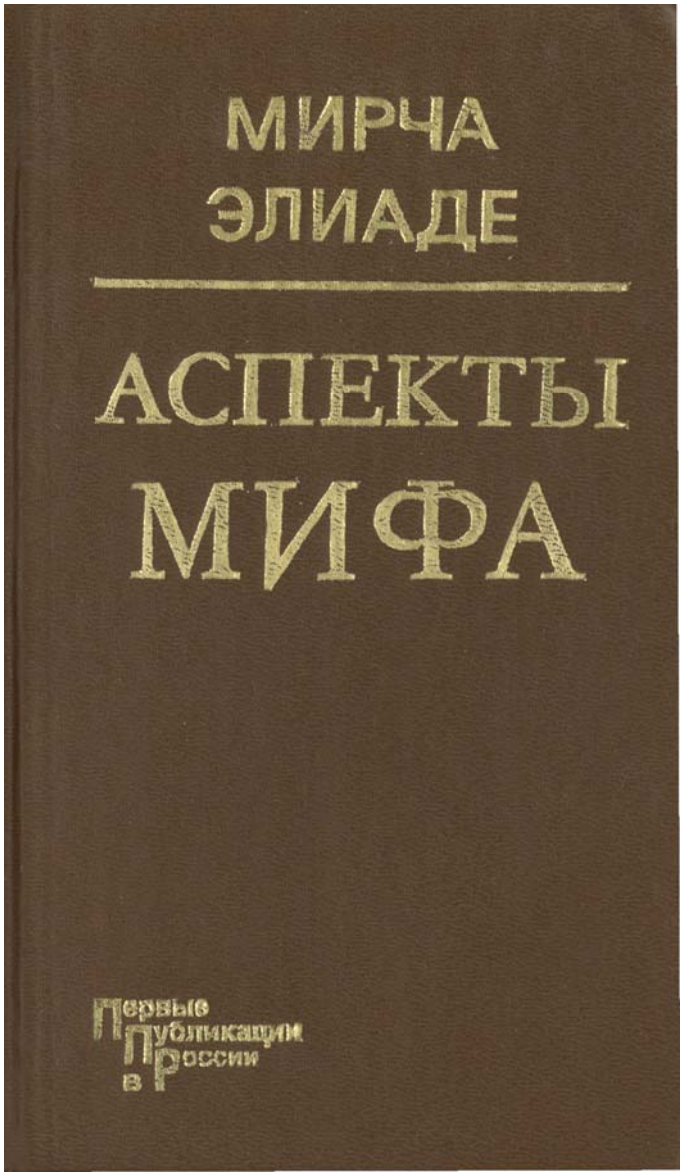
Сканирование и форматирование: Янко Слава (библиотека Fort/Da) slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html || Увы, многие указатели ссылок верхнего регистра пропущены, но сами ссылки даны внизу страницы. Этой книги у меня нет для проведения проверки.
update 17.11.05

МИРЧА ЭЛИАДЕ
АСПЕКТЫ МИФА



MIRCEA ELIADE
ASPECTS du MYTHE

GALLIMARD
ИНВЕСТ-ППП 1995
Перевод с французского В.Большакова. Статья, комментарии Е.Строгановой.
Издательская программа "Academia"
Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства Иностранных Дел Французской Республики и при содействии
Отдела культуры, науки и техники Посольства Франции в Москве.
Издание осуществлено при финансовой поддержке
Акционерного Коммерческого Банка "БИЗНЕС"
© ТОО "Инвест-ППП".
Издание на русском языке: © В.Большаков, перевод 1994г. © Е.Строганова, статья, комментарии 1994 г. © Издательский центр "ACADEMIA"
Название серии 1994 г.
ISBN 5-87538-006-3

Электронное оглавление

Электронное оглавление 3
ОТ ПЕРЕВОДЧИКА 5
ГЛАВА I. СТРУКТУРА МИФОВ 7
ЗНАЧЕНИЕ «ЖИВОЮ» МИФА 7
ПОЧЕМУ НАМ ИНТЕРЕСНЫ «ПРИМИТИВНЫЕ МИФОЛОГИИ» 8
ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «МИФ» 8
«СКАЗАНИЕ ИСТИННОЕ» - «СКАЗАНИЕ ВЫМЫШЛЕННОЕ» 10
ЧТО ОТКРЫВАЮТ НАМ МИФЫ 11
ЧТО ТАКОЕ «ЗНАТЬ МИФЫ» 12
СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ МИФОВ 14
ГЛАВА II. МАГИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МИФОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА 16
МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА И МИФЫ КОСМОГОНИЧЕСКИЕ 16
РОЛЬ МИФОВ В ИСЦЕЛЕНИИ 17
ПОВТОРЕНИЕ КОСМОГОНИИ 19
«ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИСТОКАМ» 21
РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ «НАЧАЛ» 22
ГЛАВА III. МИФЫ И РИТУАЛЫ ОБНОВЛЕНИЯ 24
ВОЗВЕДЕНИЕ НА ТРОН И КОСМОГОНИЯ 24
ОБНОВЛЕНИЕ МИРА 24
РАЗЛИЧИЯ И СХОДСТВА 26
НОВЫЙ ГОД И КОСМОГОНИЯ НА ДРЕВНЕМ БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ 27
ГЛАВА IV. ЭСХАТОЛОГИЯ И КОСМОГОНИЯ 30
КОНЕЦ МИРА - В ПРОШЛОМ И В БУДУЩЕМ 30
КОНЕЦ СВЕТА В ВОСТОЧНЫХ РЕЛИГИЯХ 32
ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЕ АПОКАЛИПСИСЫ 34
ХРИСТИАНСКИЙ МИЛЛЕНАРИЗМ 35
МИЛЛЕНАРИЗМ У ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ 36
«КОНЕЦ МИРА» В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ 37
ГЛАВА V. ВРЕМЯ МОЖЕТ БЫТЬ УКРОЩЕНО 38
УВЕРЕННОСТЬ В НОВОМ НАЧАЛЕ 38
ФРЕЙД И ПОЗНАНИЕ «СОТВОРЕНИЯ» 38
ТРАДИЦИОННАЯ ТЕХНИКА «ВОЗВРАЩЕНИЯ К ИСТОКАМ» 39
ЧТОБЫ ОСВОБОДИТЬСЯ ОТ ВРЕМЕНИ 42
ВОССТАНОВИТЬ ПРОШЛОЕ 43
ГЛАВА VI. МИФОЛОГИЯ, ОНТОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ 45
СУЩНОСТЬ ПРЕДШЕСТВУЕТ СУЩЕСТВОВАНИЮ 45
БОГ ОТДЫХАЮЩИЙ 45
УБИЕННОЕ БОЖЕСТВО 47
ГАЙНУВЕЛЕ И ДЕМА 49
НЕ «ОНТОЛОГИЯ», А «ИСТОРИЯ» 51
НАЧАЛО «ДЕМИСТИФИКАЦИИ» 52
ГЛАВА VII. МИФЫ ПАМЯТИ И ЗАБВЕНИЯ 54
КОГДА ЙОГ ВЛЮБЛЯЕТСЯ В КОРОЛЕВУ 54
ИНДИЙСКИЙ СИМВОЛИЗМ ЗАБВЕНИЯ И ВОСПОМИНАНИЯ 54
«ЗАБВЕНИЕ» И «ПАМЯТЬ» В АНТИЧНОЙ ГРЕЦИИ 55
ПАМЯТЬ «ПЕРВИЧНАЯ» И ПАМЯТЬ «ИСТОРИЧЕСКАЯ» 57
СОН И СМЕРТЬ 58
ГНОСТИЦИЗМ И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 61
ANAMNESIS И ИСТОРИОГРАФИЯ 62
ГЛАВА VIII. ВЕЛИЧИЕ И УПАДОК МИФОВ 64
СДЕЛАТЬ МИР ОТКРЫТЫМ 64
ЧЕЛОВЕК И МИР 65
ВООБРАЖЕНИЕ И ТВОРЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ 66
ГОМЕР 67
ТЕОГОНИЯ И ГЕНЕАЛОГИЯ 68
РАЦИОНАЛИСТЫ И МИФОЛОГИЯ 69
АЛЛЕГОРИЗМ И ЭВГЕМЕРИЗМ 70

ПИСЬМЕННЫЕ ДОКУМЕНТЫ И УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ....71
ГЛАВА IX. ПЕРЕЖИТКИ И СКРЫТЫЕ ФОРМЫ МИФА....73
ХРИСТИАНСТВО И МИФОЛОГИЯ....73
ИСТОРИЯ И «ЗАГАДКИ» В ЕВАНГЕЛИИ....73
ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ....75
КОСМИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО....76
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ....77
ПЕРЕЖИТКИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО МИФА....79
МИФЫ НОВОЮ ВРЕМЕНИ....80
МИФЫ И СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ....81
ПРИЛОЖЕНИЕ I. МИФЫ И ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ[1]....85
ПРИЛОЖЕНИЕ II. ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ....89
МИРЧА ЭЛИАДЕ....90
ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА....100
ПРИМЕЧАНИЯ....101
СОДЕРЖАНИЕ....105

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Цель этого небольшого введения, не претендующего на какую-либо систематичность и последовательность изложения взглядов известного англо- и франкоязычного философа и историка Мирчи Элиаде (1907-1986), прежде всего, попытка заинтересовать его идеями и образами широкого читателя.

Творчество Мирчи Элиаде может дать толчок для размышлений по поводу очень многих тем и вопросов. Есть среди них и сугубо научные, представляющие интерес только для узких специалистов. Но есть и такие, что будут волновать всех, и не только филологов, историков и философов, и больше того, даже не только людей, получивших гуманитарное образование.

В предлагаемой читателю книге есть такие слова: «Какова будет реакция современного западного мира, если он узнает, например, что, хотя Индия была завоевана и оккупирована Александром Македонским и хотя это завоевание имело влияние на последующую историю, она даже не сохранила имени Великого завоевателя. Как и другие традиционные культуры, Индия испытывает интерес только к моделям для подражания и парадигматическим событиям, а не к частному и индивидуальному».

И в самом деле, никаких Александрии в Индии не было, хотя эта страна была так же завоевана, как и Египет. Этот факт Элиаде приводит как пример культуры, обладающей невероятной творческой ак-

5

тивностью и «саботирующей» историю, которой, по мнению Элиаде, у религии быть не может. Элиаде — сторонник освобождения мифа от истории, которая, как он считает, более *поверхностно, чем миф объясняет суть человеческой жизни.*

Сам миф Элиаде понимает не как «сказку», «вымысел», «фантазию», а так, как его понимали в первобытных и примитивных обществах, где миф обозначал, как раз наоборот, «подлинное, реальное событие» и, что еще важнее, событие сакральное, значительное, первородное откровение, служащее примером для подражания.

Уже вошло в довольно широкий обиход слово «двоемирие»: наш мир, «земной»; и мир «потусторонний», трансцендентальный. Но были когда-то, а может быть, есть где-то и сейчас культуры, где земной мир «открыт» миру сверхприродному, сверхъестественному, сверхисторическому, миру трансцендентальных (вечных) аксиологических ценностей. Эти ценности и открываются в мифе, открываются мифическим предкам, сверхъестественным существам и представляют парадигму всех видов человеческой деятельности.

В еще более широком обиходе в настоящее время слова: магия, культ, посвящение, ритуал, космос ,и так далее. Удивительным образом в литературе и искусстве появляются темы и мотивы, оставленные где-то в XVI-XVII веках. Вряд ли за весь XIX век наберется с десяток произведений, где фигурируют мифологические герои, где разрабатываются «общие темы». Но вот как из рога изобилия с середины XX столетия начинают являться из глубин столетий бесконечные Эвридики, Электры, Клитемнестры, Эдипы, Ифигении, Андромахи. Апдайк, Ж. Жироду,

6

Т. Уайльдер, Дж. Джойс, Артур Миллер, А. Камю, Ж.-П. Сартр, Ж. Ануй — далеко не полный перечень крупнейших современных художников, неоднократно обращавшихся в своем творчестве к так называемым «общим сюжетам».

Исследователи европейского театра XVI-XVII веков отмечают, что в это время театральное представление теряет характер сакрального приобщения, каковое оно сохраняло в Средние века и в древней Греции, где хор выполнял сразу роль и актера и зрителя. Примечателен еще один факт — чрезвычайно широкое распространение явления так называемого «театра в театре».

И вот в середине XX века также появляется множество пьес, представляющих «театр в театре».

Примеров сходства, «встречи» явлений рубежа средневеково-возрожденческого периода и Нового времени, с одной стороны, и середины XX столетия, с другой стороны, можно было бы привести еще больше. Очевидно, не было бы слишком смело сделать заключение, что в XVI-XVII веках происходило «расставание» с целостным, космологическим мировосприятием (окончательно оно завершилось в XVIII веке, когда появляются такие «шедевры» механистического мировоззрения, как, например, труд Ламеттри «Человек-машина», где человеческий организм сравнивается с паровой или иной какой-либо машиной: его, как и машину, можно разобрать и собрать). Это «расставание» находит свое выражение и в известных словах Гамлета: «Мир раскололся». А в

XX веке мы оказываемся свидетелями постепенного возвращения к тому же космологическому мировоззрению.
Но как раз такое заключение в значительной мере шло бы вразрез с одной из главных идей и настоящей
7
работы, и многих других работ Элиаде, по мнению которого, «некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составную часть самого человеческого существа». Мифологическое мышление существовало всегда, существует и в наше время. «Мифологическое мышление, — пишет Элиаде, — может оставить позади свои прежние формы, может адаптироваться к новым культурным модам. Но оно не может исчезнуть окончательно».
Элиаде полагает, что эсхатологический миф явился существенной составной частью роли и миссии основателей и руководителей современных тоталитарных движений, прежде всего, коммунизма и национал-социализма. Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира — мифом о справедливом герое-искупителе (речь здесь идет о пролетариате).
Таким образом, всем современным теоретическим построениям, в основе имеющим идеи «возрождения» мифа, придется так или иначе иметь дело со сложностями, которые для них будут представлять взгляды Элиаде. Правда, судя по некоторым высказываниям автора, он допускает все же большую или меньшую «мифологичность» той или иной эпохи, и примеры, которыми он сопровождает, например, характеристику «модернистской» литературы и искусства, могут привести к выводу, что эпоха, когда начинают преобладать модернистские настроения, оказывается временем более «мифологически» осмысляющим мир. Ведь, по мнению Элиаде, деструкция художественного языка, осуществленная кубизмом, дадаизмом, додека-фонизмом и «конкретной музыкой», Джойсом, Беккетом и др., есть не что иное, как сведение, редукция «художественной вселенной» к первоначальному со-
8
стоянию materia prima (первоначальной материи). При знакомстве с этими произведениями, утверждает Элиаде, создается впечатление, что всю историю искусства авторы хотели свести к tabula rasa, погрузить в полный хаос, за чем должно непременно последовать сотворение новой Вселенной.
В.Большаков

ГЛАВА I. СТРУКТУРА МИФОВ

ЗНАЧЕНИЕ «ЖИВОЮ» МИФА

Уже более полувека западноевропейские ученые исследуют миф совсем с иной позиции, чем это делалось в XIX веке. В отличие от своих предшественников они рассматривают теперь миф не в обычном значении слова как «сказку», «вымысел», «фантазию», а так, как его понимали в первобытных и примитивных обществах, где миф обозначал, как раз наоборот, «подлинное, реальное событие» и, что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания. Но это новое значение слова «миф» делает его употребление в современном языке довольно двойственным. И в самом деле, это слово употребляется в наши дни, обозначая как «вымысел», «иллюзию», так и «священную традицию, первородное откровение, пример для подражания», что близко и понятно, прежде всего, этнологам, социологам и историкам религии.

Позднее мы остановимся подробнее на истории тех различных значений, которые слово «миф» приобретает в античном и христианском обществах (см. главы 8-9). Всем известно, что, начиная с Ксенофана (приблизительно 565-470 до н.э.), первым отвергнувшего «мифологичность» богов Гомера и Гесиода, понятие mythos утратило у греков всяческую религиозную и метафизическую значимость. Противопоставленный как *логосу,* так, позднее, и истории, mythos в конце концов стал обозначать «то, чего не существует в действительности». В свою очередь, иудаизм и христианство отбросили в сфе-

11

ру «иллюзии» и «обмана» все то, что не было узаконено и канонизировано одним из двух Заветов.

Мы же истолковываем слово «миф» совсем не в этом смысле (хотя он и самый распространенный). Нас интересует, если говорить точнее, не та ментальная стадия, не тот исторический момент, где миф стал вымыслом. В первую очередь мы будем исследовать те общества, где миф является (или был до самого последнего времени) «живым», в том смысле, что он предлагает людям примеры для подражания и этим самым сообщает значимость человеческой жизни. Понять структуру и функцию мифов в таких традиционных обществах значит не только прояснить некий этап в истории человеческой мысли, но и лучше понять одну из важнейших категорий современной жизни.

Если в качестве примера взять «карго культы» на островах Океании, то было бы очень трудно интерпретировать целый ряд самых неожиданных и странных действий, не объясняя их и не оправдывая с позиций мифологии. В этом пророческом и милленаристском культе провозглашается неизбежное пришествие сказочной эры изобилия и блаженства. Местные племена станут вновь хозяевами своих островов и не будут вынуждены работать, ибо их умершие предки вернутся на великолепных кораблях, переполненных товарами, на подобие тех гигантских грузовых судов, которые белые встречают в своих портах. Поэтому большинство этих культов, связанных с кораблями, требуют, с одной стороны, уничтожения домашних животных и инвентаря, с другой — сооружения обширных складов, где будут размещены привезенные умершими товары. Один культ предвосхищает пришествие Христа на кораблях с товарами, другой предполагает пришествие европейцев. Начнется новая эра земного рая и все приверженцы этого культа станут бессмертными. Некоторые культы предполагают также оргиастические действа, так как запреты и санкционированные традицией обычаи теряют свою силу и уступают место абсолютной свободе. Таким образом,

12

все эти действия и верования объясняются *мифом о светопреставлении, за которым последует новое сотворение мира и наступит золотой век,* миф, к которому мы обратимся ниже.

Подобные культовые действия мы могли наблюдать в Конго (1960 год) по случаю провозглашения независимости страны. В одной из деревень местные жители снимали крыши со своих хижин, чтобы дать возможность пролиться ниспосланному предками дождю золотых монет. При всеобщем запустении, только дороги, ведущие к кладбищу, поддерживаются в порядке, для того, чтобы предки без труда могли добраться до деревни. И даже оргиастические излишества имеют в данном случае свой смысл, так как, согласно мифу, в день Новой Эры все женщины будут принадлежать всем мужчинам.

Очень вероятно, что факты подобного рода в будущем станут все более и более редкими. Можно предположить, что такое поведение, заданное мифическим сюжетом, исчезнет вслед за установлением политической независимости бывших колоний. Но то, что произойдет в будущем,

более или менее отдаленном, не поможет нам объяснить того, что произошло в недавнем прошлом. Нам представляется важным постичь основной смысл этого странного поведения, понять причину и оправдание этих излишеств. Ведь понимание подобных действий равносильно их признанию в качестве фактов, свойственных людям, фактов культуры и духовного творчества, но ни в коей мере не как патологическое высвобождение звериных инстинктов или инфантилизма. Нет никакой другой альтернативы: или настаивать на отрицании, умалении подобных излишеств, постараться их забыть, рассматривая их как отдельные факты «варварства», которые совершенно исчезнут, когда племена будут «цивилизованы»; или же надо дать себе труд понять предысторию мифа, которая как раз и объясняет и оправдывает явления подобного рода и придает им религиозное значение. Это последнее отношение к рассматриваемому пред-
13
мету есть, по нашему мнению, единственно приемлемое. Только в историко-религиозной перспективе подобные факты способны раскрываться в качестве фактов культуры, и тогда они теряют свои чудовищный, ненормальный характер ребяческой игры или акта чисто инстинктивного.

ПОЧЕМУ НАМ ИНТЕРЕСНЫ «ПРИМИТИВНЫЕ МИФОЛОГИИ»

Все основные средиземноморские и азиатские религии располагают своей мифологией. Но мы считаем более целесообразным не начинать изучение мифа с рассмотрения греческой, египетской или индийской мифологий. Большинство греческих мифов были воссозданы и, следовательно, изменены, систематизированы Гесиодом и Гомером, рапсодами и мифорафами. Мифологические традиции Ближнего Востока и Индии были тщательно переработаны и интерпретированы теологами и историками. Нельзя сказать, что эти основные мифологии потеряли свою «мифическую субстанцию» и теперь являются «ничем иным как литературой», но также нельзя сказать, что мифологическая традиция архаических обществ не была переработана священниками и сказителями. Как и основные мифологии, которые дошли до нас в письменных текстах, так и мифологии «примитивные», воспринятые первыми путешественниками, миссионерами и этнографами на стадии звуковой, не фиксированной речи, — имеют свою историю. Иначе говоря, на протяжении веков они были трансформированы и обогащены под влиянием превосходящих культур или благодаря творческому гению исключительно одаренных индивидов.

Предпочтительнее начинать, однако, с изучения мифа в обществах архаических и традиционных, хотя позднее мы и будем рассматривать также и мифологии народов, игравших важную роль в истории. И предпочтительнее это прежде всего потому, что мифы народов, находящихся на примитивной стадии развития, несмотря на из-
14
менения, которые они претерпели в ходе времени, еще отражают их первоначальное состояние. Речь идет, прежде всего, об обществах, где мифы еще живы и где они обосновывают и определяют всю деятельность и все поведение человека. Роль и функция мифов могут быть (или могли быть до последнего времени) тщательнейшим образом прослежены и описаны этнологами. В отношении каждого мифа, так же как и в отношении каждого ритуального действия архаических обществ, возможно было опросить туземцев и узнать у них, по крайней мере, отчасти, значение, которое они этим мифам и обрядам придают. Разумеется, эти «живые документы», зафиксированные в ходе исследовании, проведенных среди примитивных народов, не решают всех наших трудностей. Но они имеют то значительное преимущество, что помогают нам правильно сформулировать проблему, а значит, и определить миф в контексте его социально-религиозного происхождения.

ОПЫТ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ «МИФ»

Трудно найти такое определение мифа, которое было бы принято всеми учеными и в то же время доступно и неспециалистам. Впрочем, возможно ли вообще найти то *универсальное* определение, которое способно охватить все мифы и все функции мифов во всех архаических и традиционных обществах? Миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах.

Мне кажется, что более приемлемым будет следующее определение, так как оно шире охватывает интересующий нас вопрос: миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и

осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или
15
только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление. Это всегда рассказ о некоем «творении», нам сообщается, каким образом что-либо произошло, и в мифе мы стоим у истоков *существования* этого «чего-то». Миф говорит только о происшедшем *реально, о* том, что себя в полной мере проявило. Персонажи мифа — существа сверхъестественные. Они общеизвестны, так как они действуют в легендарные времена «начала всех начал». Миф раскрывает их творческую активность и обнаруживает сакральность (или просто сверхъестественность) их деяния. В целом миф описывает различные, иногда драматические, мощные проявления священного (или сверхъестественного) в этом мире. Именно эти проявления явились реальной *основой* создания Мира и сделали его таким, каков он есть сегодня. Более того, именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким, каков он есть — смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой.

У нас будет еще случай дополнить и рассмотреть более детально эти некоторые предварительные замечания, но важно подчеркнуть именно сейчас факт, который нам кажется наиболее значительным: миф рассматривается как сакральное повествование и, следовательно, как событие, действительно произошедшее, так как оно всегда имеет отношение к определенным *реальностям.* Космогонический миф имеет в качестве своего обоснования реальность, он «истинен», поскольку само существование мира подтверждает этот миф. Далее: миф о происхождении смерти имеет также свою «реальность», поскольку его доказывает смертность человека, и так далее.

Так как миф рассказывает о *деяниях* сверхъестественных существ и о проявлении их могущества, он становится моделью для подражания при любом, сколько-нибудь значительном проявлении человеческой активности. Когда миссионер и этнограф Штрелов спрашивал представителей австралийского племени арунта, почему они совершают тот или иной ритуал, ему отвечали однознач-
16
но: «Потому что так нам повелели наши предки»[1]. Члены племени кай (Новая Гвинея) отказывались как-либо менять свой образ жизни и особенности своей трудовой деятельности и, объясняя это, говорили: «Так поступали немусы (мифические предки), и мы делаем так же»[2]. Когда у певца племени навахо поинтересовались о причине возникновения одной из деталей обряда, он ответил: «Потому что наши Святые Предки поступили так в первый раз»[3] . Мы находим точно такое же оправдание в молитве, которая сопровождает тибетский древний ритуал: «Как нам было завещано от начала сотворения мира, так мы и должны совершать жертвоприношения (...) Как наши предки поступали во времена прошедшие, так и мы должны поступать сегодня» . Такое же оправдание приводится и индусскими теологами. «Мы должны делать так, как боги делали во времена «начала всех начал» *(Satapatha Brahmana,* VII.2,1,4). «Так поступали боги, так теперь поступают люди» *(Taittiriya Brahmana,* I.5,9,4)[5].

Как мы уже показали ранее , даже поведение и действия человека, не связанные с отправлением культа, следуют моделям поведения сверхъестественных существ. По обычаю племени навахо «женщины должны садиться таким образом, чтобы ноги держать под собой с одной

[1] C. Strehlow, *Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien,* vol. III, p. 1; ср.: L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1935), p. 123; см. также: T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions* (Melbourne Univercity Press, 1947), p. 6.

[2] Ch. Keysser, цит у: Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, 8, Tübingen, 1927), p. 28.

[3] Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» *(Harvard Theological Review,* vol. XXXV, 1942, pp. 45-79), pp. 66. Ср.: *ibid.* другие примеры.

[4] Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetans* (Bombey, 1954), pp. 66 sq.

[5] См.: M. Eliade, Le *Mythe de l'Etemel Retour* (Paris, 1949), pp. 44 sq. (*The Myth of Eternal Return,* New York, 1954, pp. 21 sq.)

[6] *Le Mythe de l'Etemel Retour,* pp. 53 sq.
17
стороны, а мужчины скрещивают их под собой, потому что сказано, что вначале Изменяющая Свой Облик Женщина и Победитель Чудовищ имели обыкновение сидеть именно таким образом»[1]. Согласно мифической традиции одного из австралийских племен, караджери, все их обычаи и все правила поведения были учреждены во «Времена сновидений» двумя сверхъестественными существами Багаджимбири (речь идет, например, о способе обжаривать зерна или охотиться на животное с помощью палки, об определенной позе, принимаемой во время мочеиспускания)[2].

Примеры можно приводить до бесконечности. Как мы показали в книге «Миф о вечном возвращении» и как мы увидим это еще яснее в дальнейшем, господствующая функция мифа состоит в том, чтобы предоставить модели для подражания во время совершения обрядов и вообще любых значимых действий: таковы правила кормления или бракосочетания, работы и обучения детей, искусства и науки мудрости. Эта концепция чрезвычайно важна для понимания человека архаических и традиционных обществ, и мы к ней вернемся впоследствии.

«СКАЗАНИЕ ИСТИННОЕ» - «СКАЗАНИЕ ВЫМЫШЛЕННОЕ»

Необходимо добавить, что в обществах, где миф еще жив, их члены проводят четкую грань, различающую миф — «сказание истинное» и те рассказы и сказки, которые они относят к «сказаниям вымышленным».

Племя павне отделяет «сказания истинные» от «сказаний ложных», и к первым причисляются в первую очередь такие, которые могут нам поведать о происхожде-

[1] Clyde Kluckhohn. *op. cit.*, p. 61, цит.: W.W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians* (New Haven, 1938), p. 179.

[2] См.: M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 255-256.

нии мира; персонажи этих мифов, существа божественные, сверхъестественные, небесного и астрального происхождения. Вслед за этими мифами приходят рассказы, повествующие об удивительных приключениях национальных героев, о каком-нибудь юноше скромного происхождения, который становится спасителем своего народа, освободив его от чудовища, избавив от голода или какого-либо другого бедствия, он совершает многочисленные благородные подвиги, несущие благо народу. Наконец, рождаются рассказы, имеющие отношение к знахарям и целителям и объясняющие, каким образом тот или иной шаман достиг сверхчеловеческой власти, как было создано то или иное объединение шаманов. К сказаниям вымышленным относятся истории, повествующие о приключениях совсем другого рода, например, о приключении койота, волка, живущего в прериях. Таким образом, в «сказаниях истинных» мы имеем дело с явлениями сакральными и сверхъестественными; в «сказаниях вымышленных», напротив, — с содержанием светским; дело в том, что образ койота чрезвычайно популярен в североамериканских мифологиях, где он предстает перед нами в образе лицемерного обманщика, фокусника, плута и мошенника .

Подобным же образом племя чироки делает различие между мифами священными (космогония, сотворение звезд, происхождение смерти) и сказаниями светскими, которые, например, объясняют некоторые удивительные анатомические и физиологические особенности животных. То же различие мы находим в Африке: представители племени ереро полагают, что мифы, которые рассказывают о происхождении различных родов племени, это истории истинные, так как они сообщают о фактах, *действительно* происшедших; в то же время рассказы более или менее комические не имеют никакого основания

[1] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion* (Leiden, 1954). pp. 11-12. Ср. также: Werner Müller, Die *Relegionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), p. 42.

в реальности. Что касается туземцев Того, они считают мифы о происхождении «абсолютно реальными» . Именно поэтому нельзя рассказывать мифы, не делая различия среди слушателей. У многих племен мифы не передаются женщинам и детям, то есть непосвященным. Обычно старейшины племен посвящают неофитов в мир мифов во время их уединения в джунглях, и это является необходимым составным элементом их инициации. Пиддингтон замечает по поводу племени караджери: «Сакральные мифы, которые запрещено знать женщинам, имеют отношение в основном к космогонии, и особенно к проведению обрядов инициации» .

Если «сказания вымышленные» могут быть рассказаны в любое время и в любом месте, то мифы воспроизводятся только во время священнодействий (обычно осенью и зимой, и только ночью)[3]. Этот обычай сохранился даже у народов, которые прошли архаическую стадию культуры. У жителей Тибета и у тюрко-монголов воспроизведение эпических песен цикла Гэсэр может происходить только ночью и зимой. «Этим песнопениям приписывают чудодейственную силу. С их помощью достигают удач на охоте и на войне (...) Перед чтением мифа приготавливается пространство, посыпанное мукой из обжаренного ячменя. Слушатели усаживаются вокруг. Пение сказителя продолжается в течение нескольких дней. Говорят, что когда-то на этом месте видели следы подков лошади Гэсэра. Таким образом, исполнение мифа как бы вызывало реальное

присутствие героя .

[1] R. Pettazzoni, op. *cit.*, p. 13.

[2] R. Piddington, цит. у: L. Lévy-Bruhl, p. 115. *Sur les cérémonies d'initiation;* ср.: Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1959).

[3] См. примеры в книге: R. Pettazzoni, op. *cit.*, p. 14, n. 15.

[4] R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), pp. 318-319.

ЧТО ОТКРЫВАЮТ НАМ МИФЫ

Знаменательно различие, которое туземцы делают между «истинными сказаниями» и «вымышленными». Две категории повествования представляют собой «сказания», то есть относятся к ряду событий, происшедших в отдаленном, весьма древнем прошлом. Хотя персонажи мифов в основном являются богами и сверхъестественными существами, а персонажи сказок героями и наделенными волшебными свойствами животными, у тех и других есть нечто общее: они не принадлежат миру повседневного.

И, тем не менее, туземцы осознавали, что сказания эти совершенно различны. Те, что имеют отношение к мифу, *затрагивают их непосредственно,* тогда как сказки и басни повествовали о таких событиях, которые, даже когда они привносили изменения в мир (анатомические и физиологические особенности некоторых животных), не меняли удела человеческого как такового .

В действительности мифы сообщали не только о происхождении мира, животных, растений и человека, но и о важнейших событиях, вслед за совершением которых человек стал тем, чем он является в настоящее время, смертным существом того или иного пола, организованным в общество и вынужденным, чтобы выжить, работать в соответствии с определенными правилами. Мир и человек *существуют* только потому, что сверхъестественные существа творили «в начале всего». Но после образования мира и появления человека произошли другие события, и человек, *в его настоящем виде,* есть прямой результат этих мифических событий, он *создан этими событиями.* Он смертен, так как что-то произошло в то *время.* Если бы этого не произошло, чело-

[1] Разумеется то, что считалось «истинным сказанием» в одном племени, могло стать «вымышленным» в соседнем племени. «Демистификация» — процесс, обнаруживаемый уже на архаических стадиях культуры. Важно то, что «дикари» всегда чувствуют разницу между мифами («истинные сказания») и сказками и легендами («вымышленные сказания»). Ср. приложение I («Мифы и волшебные сказки»).

век не был бы смертным: он мог бы существовать сколь угодно долго, как камень; мог бы, подобно змее, периодически сбрасывать кожу и, следовательно, мог бы обновлять свою жизнь, то есть бесконечно начинать ее вновь.

Но миф о происхождении смерти рассказывает о том, что произошло *в то время,* и рассказ этот объясняет, *почему* человек смертен. Точно так же, если, к примеру, какое-нибудь племя живет рыболовством, то причина этого в том, что в незапамятные мифические времена некое сверхъестественное существо научило их предков ловить и приготовлять рыбу. Миф рассказывает историю о том, как это сверхъестественное существо ловило рыбу, и этим самым открывает нам некий божественный акт, одновременно передавая людям это умение и объясняя, почему племя должно добывать себе пропитание именно таким образом. Подобных примеров можно привести много. Но уже приведенные показывают, почему для первобытного человека миф имеет исключительно важное значение, тогда как сказки и басни отнюдь нет. Миф знакомит его с первоначальными, основополагающими «сказаниями», утверждающими человека экзистенциально, а все, что имеет отношение к его существованию и способу пребывания в этом мире, касается его самым непосредственным образом. Ниже нам станет понятно, как это своеобразное мировоззрение влияет на поведение первобытных. Если современный человек считает, что он есть результат истории, то представитель архаического общества считает себя порождением целого ряда мифических событий. Ни тот, ни другой не считают себя раз и навсегда «созданными» и «сделанными» окончательно, подобно, например, инструменту, орудию труда. Современный человек может рассуждать следующим образом: я оказался таким, каким сложился к настоящему времени в результате того, что произошел целый ряд событий, но эти события оказались возможны, потому что 8000—9000 лет тому назад человек начал обрабатывать землю, в зоне древнего Ближнего Востока

развились цивилизации крупных городов, Александр Македонский завоевал Азию, император

Август основал Римскую Империю, а Галилей и Ньютон совершили революцию в наших представлениях о вселенной, открыв путь научному прогрессу и расцвету промышленности и производства, затем свершилась французская Революция, после наполеоновских войн умами европейцев овладели идеи свободы, демократии и социальной справедливости и так далее. Подобно этому, представитель первобытного общества может рассуждать следующим образом: я оказался таким, каким сложился к настоящему времени, вследствие того, что до меня произошел целый ряд событий. Но вслед за этим он сразу же добавляет: события эти свершились в *мифические времена,* и поэтому они представляют *сакральную историю,* так как действующими лицами этой драмы оказываются не люди, а сверхъестественные существа. Более того, если современный человек, оценивая себя как результат совершения всеобщей истории, не чувствует себя обязанным познать ее во всей ее целостности, человек первобытного общества не только обязан восстанавливать в памяти мифическую историю своего племени, но время от времени он *актуализирует* значительную ее часть. Именно в этом проявляется самое большое различие между современным человеком и представителем архаического общества: для первого события необратимы, для последнего это совсем не очевидно.

Турки завоевали Константинополь в 1453 году, а Бастилия пала 14 июля 1789 года. Эти события необратимы. Так как день 14 июля стал национальным праздником французской Республики, то взятие Бастилии теперь отмечается каждый год, но само это историческое событие не актуализируется[1]. Для человека же архаического общества, напротив, то, что произошло вначале, может повториться, в силу ритуального воспроизведения. Поэтому главное для него — знать мифы. Не только пото-

[1] Ср. : *Mythes, rèves et mystères,* pp. 27.

му, что мифы объясняют ему мир и способ его существования в мире, но, что важнее, вспоминая и воспроизводя их, он оказывается способным повторить то, что боги или герои совершили *вначале.* Знать мифы значит приблизиться к тайне происхождения всех вещей. Иначе говоря, человек узнает не только то, каким образом все возникло, но также и то, каким образом обнаружить это и воспроизвести, когда все уже исчезнет.

ЧТО ТАКОЕ «ЗНАТЬ МИФЫ»

Австралийские тотемические мифы заключаются чаще всего в довольно однообразном повествовании о странствованиях мифических предков или тотемных животных. Сохранились рассказы о том, как появившиеся на земле в далекие, мифические времена сверхъественные существа совершают длительные путешествия, задерживаясь иногда где-нибудь для того, чтобы изменить рельеф и местность, породить новые виды животных и растений и, в конце концов, исчезнуть с лица земли. Но знание этих мифов очень существенно для жизни австралийцев. Мифы учат их как повторять животворящие жесты сверхъестественных существ, как сохранять размножение тех или иных животных или растений.

Об этих мифах сообщается неофитам во время обряда их посвящения. Мифы «празднуются», то есть актуализируются. «Когда молодые люди проходят через различные стадии посвящения, эти обряды, (хотя и представляют в строгом смысле явления культа, — за исключением некоторых отдельных частностей) — не ставят, однако, себе целью размножение и распространение тотема, а преследуют цель лишь ознакомить тех, кто готов пополнить ряды посвященных, с церемонией отправления этих культов»[1].

[1] C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme,* vol. III, p. 1-2; L. Lévy-Bruhl, op. *cit., p.* 123. Об обрядах инициации подростков в Австралии ср.: *Naissances mystiques,* pp. 25 sq.

Ясно, следовательно, что «рассказ», поведанный в мифе, представляет некое эзотерическое «знание» не только потому, что оно тайно и передается в процессе инициации, но также потому, что это «знание» сопровождается проявлением магико-религиозного могущества. И, действительно, знание о происхождении какого-нибудь предмета, животного или растения равнозначно тому, что мы приобрели над ними магическую власть, которая позволяет господствовать и по своему желанию управлять их воспроизведением и размножением. Эрланд Норденскьельд приводит некоторые чрезвычайно интересные примеры из жизни индейцев племени куна. По их поверьям, условием удачи на охоте является знание о происхождении дичи. Если удается приручить некоторых животных, то только потому, что магам известен секрет их создания.

Равным образом, безопасно держать в руках раскаленное железо или ядовитых змей, если известно происхождение огня и змей. Норденскьельд рассказывает, что «в деревне племени куна, тиентики, живет мальчик четырнадцати лет, без всякого для себя вреда входящий в огонь только потому, что ему ведомо происхождение огня. Перез часто видел людей, держащих раскаленное железо или приручающих змей»[1].

Верование это достаточно распространено и встречается не только у племен одного типа культуры. На Тиморских островах, например, при созревании риса, в поле отправляется тот, кому известны мифические традиции риса. «Он проводит там, в хижине, всю ночь, громко рассказывая легенды, объясняющие, как была получена культура риса (миф о происхождении)... Этот ритуал совершают н священнослужители» . После рассказа о том, как произошел рис, эта культура должна расти

[1] E. Nordenskiöld, «Faiseurs de miracles et voyants shez les Indiens Cuna» *(Reuista del Instituto de Etnalogia,* Tucuman, vol. Il, 1982), p. 464; Lévy-Bruhl, op. *cit., p.* 118.

[2] A.C. Kniyt, цит. у: Lévy-Brunl, op. *cit., p.* 119.

особенно хорошо, дружно и густо, как это было, когда ее *сажали в первый раз.* Рису напоминают не то, как он был создан, чтобы «научить» его, как должно себя вести, а *магически принуждают его вернуться к своему генезису,* к своим истокам и этим самым как бы повторить самый первый образцовый урожаи.

В эпосе *«Калевала»* рассказывается как старый *Вяйнямейнен* серьезно поранил себя, когда делал лодку. Тогда «он принялся петь заклинания, как это делают все магические целители. Он пел об истоках причины своей раны, но не мог вспомнить слов о начале всякого железа, как раз тех слов, что могли излечить рану, нанесенную острой сталью». Сделав попытку обратиться за помощью к другим магам, он внезапно воскликнул: «Я вспомнил о начале железа» и громко запел: «Воздух — первая из материй, вода — самая старшая сестра, огонь — второй брат, а железо — самый молодой из трех. Великий Творец Укко отделил Землю от Воды и создал дно морское, но железо еще не было сотворено. Тогда он потер свои ладони о левое колено и родились три феи, которые стали матерями железа» . Отметим, что в этом примере миф о начале железа является частью космогонического мифа и в известной мере продолжает его. Обратим здесь внимание на одну из самых важных особенностей мифа о происхождении, о которой мы будем говорить в следующей главе.

Очень распространена идея, что лекарство исцеляет только тогда, когда известно его происхождение. Обратимся еще раз к Эрланду Норденскьельду: «Всякому магическому пению должно предшествовать заклинание, где говорится о происхождении используемого средства, иначе это средство не действует» (...) Для того чтобы лекарство исцеляло, нужно знать о его происхождении, о том, как оно было порождено первой женщиной[2]. В ри-

[1] Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose translation from the finnish* (Hancock, Michigan, 1950), pp. 53 sq.

[2] E. Nordenskiold, «La conception de l'ame chez let Indiens Cuna de l'Isthme de Panama» *(Journal des Americanisles,* N.S., t. 24, 1932, pp. 5-30), p. 14.

туальных песнях на-хи, опубликованных Д.Ф. Роком, решительно утверждается: «Нельзя использовать лекарство, если вам не известно о его происхождении» . Или: «О нем можно говорить, только если вы говорите о его происхождении»[2].

В следующей главе мы узнаем, что, как и в вышеприведенном мифе о Вяйнямейнене, рассказ о происхождении лекарства связан с рассказом о происхождении мира. Уточним все же, что речь идет об общем представлении, которое можно формулировать следующим образом: *обряд нельзя исполнить, если неизвестно его «происхождение», то есть миф, рассказывающий, как он был осуществлен в первый раз.* Во время погребального обряда *до-мба* шаман племени на-хи поет следующее: «Теперь мы пойдем за мертвыми и вновь узнаем горе. Мы снова будем танцевать в устрашении демонам. Если мы не знаем, откуда идет танец, не будем об этом говорить. Если нам неизвестно происхождение танца, нельзя его исполнять» .

Вышеприведенное удивительным образом напоминает заявления представителей племени уитото: «Это слова (мифы) нашего отца, его собственные слова. Они есть, и поэтому мы танцуем, и если бы он нам их не дал, то не было бы никакого танца»[4].

В большинстве случаев знать миф о происхождении недостаточно, его надо воспроизводить, демонстрировать его, *показывать.* Но это еще не все: повторяя или прославляя миф о происхождении, исполнители проникаются той сакральной атмосферой, в которой развертывались необычайные события. Мифическое время «начала»— «сильное» время, так как оно

преобразовано активным,

[1] J.F. Rock, *The Na-khi Naga Cult and related ceremonies* (Rome, 1952), vol. II, p. 474.

[2] *Ibid.,* vol. II, p. 487.

[3] J.F. Rock, *Zhl-ta funeral of the Na-khi* (Vienne Modling, 1955), p. 87.

[4] K.Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto,* I-II (Gottingen, 1921-1923), p. 625.

27

творческим присутствием сверхъестественных существ. Повторяя мифы, восстанавливается во всей целостности забытое время, и, как следствие, в определенной мере человек становится «соучастником» упоминаемых событий, современником богов или героев. Короче говоря, можно сказать, что, «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени «сакрального», одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконечно повторяющегося. Эта функция мифа, на которую мы обратили внимание в работе *«Миф о вечном возвращении»* (особенно на странице 35 и следующих), получит более подробное рассмотрение в следующих главах.

СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ МИФОВ

Этих предварительных замечаний достаточно, чтобы уточнить несколько характерных положении, касающихся мифа. В самом общем смысле можно сказать, что миф, каким он приживается в первобытных обществах:

1) составляет историю подвигов сверхъестественных существ;

2) это сказание представляется как абсолютно истинное (так как оно относится к реальному миру) и как сакральное (ибо является результатом творческой деятельности сверхъестественных существ);

У) миф всегда имеет отношение к «созданию», он рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления и трудовые навыки; именно поэтому миф составляет парадигму всем значительным актам человеческого поведения;

4) познавая миф, человек познает «происхождение» вещей, что позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле; речь идет не о «внешнем», «абстрактном» познании, но о познании, которое «переживается» ритуально, во время ритуального воспроизведения мифа или в ходе проведения обряда (которому он служит основанием);

28

5) так или иначе миф «проживается» аудиторией, которая захвачена священной и вдохновляющей мощью воссозданных в памяти и реактуализированных событий.

Проживание мифа предполагает наличие истинно «религиозного» опыта, поскольку он отличается от обычного опыта, от опыта каждодневной жизни. Религиозный характер этого опыта есть следствие того факта, что актуализируются легендарные события, события возвышенного характера, исполненные чрезвычайной значимости. Мы как бы заново присутствуем при творческих актах сверхъестественных существ. Мы покидаем мир обыденности и проникаем в мир преображенный, заново возникший, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события *произошли впервые.* Именно поэтому можно говорить о временном пространстве мифа, заряженном энергией. Это необычайное, «сакральное» время, когда обнаруживаются явления новые, полные мощи и значимости. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще, заново присутствовать на спектакле божественных творений, вновь узреть сверхъестественные существа и воспринять их урок творчества — такое желание просматривается во всех ритуальных воспроизведениях мифов. Вообще мифы показывают, что мироздание, человек и жизнь имеют сверхъестественное происхождение и сверхъестественную историю и что эта история значима, обладает большой ценностью и является образцом для подражания.

Трудно было бы найти лучшее заключение для этой главы, чем классический отрывок, где Бронислав Малиновский пытается выделить природу и функцию мифов в примитивных обществах: «Если рассматривать миф как нечто, наполненное жизнью, то он не дает объяснения, способного удовлетворить научную любознательность; он

29

является повествованием, которое воскрешает первозданную реальность, отвечает глубоким

религиозным потребностям, духовным устремлениям, безусловным требованиям социального порядка, и даже требованиям практической жизни. В цивилизациях примитивных народов миф исполняет незаменимую функцию: он выражает, возвышает и кодифицирует верования; он защищает и налагает моральные принципы; он гарантирует действенность ритуальной церемонии и предлагает правила для практической жизни, необходимые человеческой цивилизации; он отнюдь не лишенная содержания выдумка, а напротив, — живая реальность, к которой человек постоянно обращается; это ни в коей мере не абстрактная теория и не простое развертывание образов, это кодификация религии примитивных народов и их практической мудрости (...) Все эти сказания служат для аборигенов выражением первозданной реальности, более величественной и богатой смыслом, чем реальность современная, и определяющей ежедневное существование и судьбу человечества. Знание, которое человек имеет об этой реальности, раскрывает ему смысл ритуалов и задач духовного порядка, так же как и форму, в которую он должен их облечь»[1].

[1] B. Malinovsky, *Myth in Primitive Psychology* (1926; повторяется в работе: *Magic, Science and Religion,* New York, 1955, pp. 101-108).

ГЛАВА II. МАГИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МИФОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА

МИФЫ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА И МИФЫ КОСМОГОНИЧЕСКИЕ

Любой миф, повествующий о *происхождении* чего-либо, предполагает и развивает космогонические представления. С точки зрения структуры, миф о происхождении сопоставим с мифом космогоническим. Так как сотворение мира есть *творчество по определению,* то космогонический миф становится образцовой моделью для всего многообразия творческих проявлении. Это не значит, что миф о происхождении полностью повторяет и копирует космогоническую модель, так как речь не идет об отражении мира, систематизированном, согласованном во всех составных частях. Но появление чего-либо нового: животного, растения, общественного установления — предполагает уже существование Мира. И даже когда становится необходимым объяснить, исходя из разной природы вещей, как возникает современное состояние мира (например, каким образом небо отделилось от земли или как человек стал смертным), мы видим, что мир уже существовал, хотя его структура была другой, он не был *нашим* миром. Любой миф о происхождении дает нам и обосновывает какую-либо «новую ситуацию» — новую в том смысле, что она не существовала *с самого начала мира.* Мифы о происхождении продолжают и делают более полным и завершенным космогонический миф: они рассказывают, каким образом этот мир был изменен, обогащен или обеднен.

Поэтому некоторые мифы о происхождении начинаются с обрисовки космогонического строения мира. История основных тибетских народов и династии начинается

31

с упоминания о том, каким образом Космос родился из яйца. «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходят восемнадцать новых яиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца вырастают руки и ноги, затем появляются пять чувств, достигающих совершенства, и оно превращается в юношу такой удивительной красоты, что, кажется, он был воплощением всех человеческих желаний. Его назвали королем Есмоном. Королева, его жена, родила сына по имени Дбан Идан, способного изменять свой облик при помощи магического слова» . Далее следует родословная, рассказывающая о происхождении и истории различных кланов и династий.

Полинезийские песни, повествующие о генеалогии родов, начинаются таким же образом. Ритуальный текст гавайцев, известный под названием Кумулипо, является генеалогическим гимном, принадлежащим королевскому роду и связующим единой нитью этот род не только с богами всего народа, которым поклоняются все союзные полинезийские племена, и не только с обожествляемыми главами племен, рожденными в земном мире в ряду многочисленных предков, имеющих имя АО, но и с небесными светилами, растениями и животными, встречающимися в повседневной земной жизни . Песня начинается со следующих слов: «Время, когда земля вдруг полностью изменила свой облик. Время, когда небеса отделились. Время, когда солнце взошло, чтобы дать свой свет луне, и так далее» .

[1] Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet* (in: *Sources Orientale,* I, Paris, 1959, pp. 417-452), p. 428. Ср. также: R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et la barde au Tibet,* p. 464.

[2] Martha Warner Beckwith, *The Cumulipo, A Havaiian Création Chant* (The Univ. of Chicago Press, 1951), p. 7.

[3] *Ibid.,* p. 45. «Свет, сияющий каждый день, солнце, каждый год возвращающееся с юга и возрождающее Землю, суть не только символы, но великолепные образы рождения новой жизни, рождения нового человеческого существа, а также являются определяющей движущей силой на пути всей расы к совершенству... Подобно тому, как небесная вселенная Вакеа разбивает цепи ночи и появляется из лона вод, которые держали ее пленницей мрака, таким же образом дитя прорывает оболочку, которая держит его пленником во чреве матери и вступает в жизнь, в разумное существование» *(ibid.,* с. 182-183).

32

Подобные ритуальные генеалогические песни сочиняются во время беременности принцессы и передаются танцорам, которые заучивают их наизусть. Мужчины и женщины, танцуя, поют эти песни без перерыва до рождения ребенка.

Эмбриональное развитие будущего главы рода как бы сопровождается повторением рождения космогонической системы, истории мира и истории племени. В период вынашивания главы рода символически вновь создается мир. И это повторение и воссоздание имеет целью одновременно и

восстановить в памяти, и актуализировать в ритуальном действии, в песнях и танце основные мифические события, которые произошли с начала сотворения мира.

Подобные представления и ритуалы можно найти у примитивных народов Индии. У племени санталов, например, *гуру* посвящает в мифическую космогонию каждого члена племени, но только два раза: первый раз «когда санталиец становится полноправным членом своего общества, *гуру* рассказывает об истории человечества с момента сотворения Мира и заканчивает рассказом о рождении того, для кого этот ритуал совершается». Та же церемония повторяется во время погребального обряда, но в этот раз она сопровождается ритуальным перенесением души усопшего в другой мир[1]. У племен гондов и байатов по случаю проведения обрядов в честь Джарти Мата и Тхакур Део священнослужитель передает слушателям содержание космогонического мифа и напоминает аудитории о той значительной роли, которую их племя играло в сотворении мира[2]. Когда колдуны племе-

[1] P.O. Bodding, «Les Santals» *(Journal Asiatique,* 1932), pp. 58 sq.

[2] V. Elwin, *The Baiga* (Londres, 1939), p. 305; W. Koppers, Die *Bhil in Zentralindien* (Vienne, 1948), p. 242.

ни мунда изгоняют злых *духов,* они поют мифологические песни ассюров, которые положили начало новой эпохе как для богов и духов, так и для людей. И потому история их подвигов может рассматриваться как составная часть космогонического мифа[1].

Что касается племени бхилов, то ситуация здесь несколько иная. Только одна из магических песен врачевателей является по своему характеру космогоническим мифом — это *Песня Бога.* Но большинство этих песен представляют из себя в действительности мифы о происхождении. Предполагалось, например, что *Песня Козумор Дамор* должна излечивать все болезни; она рассказывает о переселении одного из родов этого племени, под названием Дамор из Гуджарата, к югу Центральной Индии . Это, таким образом, миф, рассказывающий об обустройстве одной из племенных групп на некоей территории, или, другими словами, история *новых начал,* что соответствует мифу о сотворении мира. Другие магические песни раскрывают происхождение болезней . Речь идет о мифах, богатых приключениями, из них мы узнаем обстоятельства появления болезней, а это событие действительно изменяет структуру мира.

РОЛЬ МИФОВ В ИСЦЕЛЕНИИ

У племен бхилов в обряде исцеления есть одна чрезвычайно интересная деталь. Колдун «очищает» место около постели больного и, посыпая маисовую муку, рисует ею изображение *мандол.* Внутрь рисунка он помещает дом Извор и Вханавана, а также изображает их лица. Это изображение сохраняется вплоть до полного выздоровления больного . Сам термин *мандол* обнару-

[1] W. Koppers, *Die Bhil,* p. 242; Hoffmann et A. van Ernelen, *Encyclopaedia Mundanca,* vol. III, (Patna, 1960), p. 739.

[2] Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* (Internationales Archiv für Ethnographie, XLIII, 1943, pp. 1-136).

[3] *Ibid.,* pp. 35 sq., 59 sq.

[4] Jungblut, p. 5.

живает свое индийское происхождение. Речь идет, конечно, о *мандале,* сложном рисунке, который играет важную роль в тантрических индо-тибетских обрядах. Но мандала есть прежде всего *imago mundi*[1] это изображение одновременно и Космоса в миниатюре, и пантеона. Его построение соответствует магическому воссозданию мира. Вследствие этого колдун племени бхилов, изображая мандол у постели больного, воспроизводит тем самым космогонию, даже если песнопение, исполняемое при этом, не имеет непосредственного отношения к космогоническому мифу. Все эти действия определенно имеют своей целью исцеление. Став символически современником сотворения мира, больной погружается в состояние первоначального расцвета; в него проникают гигантские силы, которые *in illo tempore* сделали возможным сотворение мира.

Важно упомянуть в этой связи, что у племени навахо космогонический миф и исполняющийся за ним миф о появлении первых людей из лона воспроизводится непременно по случаю выздоровления или инициации шамана. «Все обряды совершаются вокруг пациента, *хатрали* (тот, о котором поется). Им может быть больной, например, психически больной человек, в которого вселяется страх после увиденного сна, или человек, нуждающийся в обряде, чтобы его изучить в ходе своей инициации и чтобы потом иметь возможность совершать те же действия и исполнять

песни, так как целитель не может приступить к исцелению, пока этот обряд не будет совершен над ним самим» .

Обряд представляет собой исполнение сложных рисунков на песке, символизирующих различные этапы сотворения мира и мифическую историю богов, предков и человечества в целом. Рисунки (странным образом похожие на индо-тибетские *мандалы*) воспроизводят один за

[1] Образ мира (лат.) — *прим. перев.*

[2] Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence* (Santa Fe, 1942), p. 19. См. также, *ibid.,* pp. 25 sq,., 32 sq.

другим события, произошедшие в мифические времена. *Слушая* чтение космологического мифа (следующего за мифом о происхождении) и созерцая рисунки на песке, больной располагает себя вне времени настоящего и земного и уносится во времена первоначального изобилия; он восходит к прошлому, к началу мира, он присутствует, таким образом, как бы при сотворении мира.

Сходство между космогоническим мифом, мифом о происхождении болезней и лекарств и обрядом магического исцеления великолепно проявляется у племени накхи, принадлежащего к тибетской семье, но живущего уже несколько столетий в юго-восточном Китае, главным образом в провинции Юнь-Нань. Согласно их преданиям, вначале вселенная была мирно разделена между сверхъестественными существами *нагоми* и людьми, но позже между ними началась вражда. Взбешенные, наги распространили на Земле болезни, бесплодие и всякого рода бедствия. Наги могли также красть души людей, делая их больными. И если их не задабривали с помощью соответствующего обряда, то жертва умирала. Но шаман *(дтомба),* благодаря силе своих волшебных чар, способен заставить нагов освободить украденные души и выпустить их из плена[1]. Сам шаман способен бороться против нагов только потому, что Первый Шаман по имени *Дтомба* при поддержке Гаруды впервые предпринял эту борьбу в мифические времена. Обряд исцеления, собственно говоря, представляет из себя торжественное перечисление событий, произошедших в первоначальные времена. Как говорится в тексте, переведенном Роком, «если не рассказывается о происхождении гаруд, то вообще не следует говорить о них» . Итак, шаман излагает миф о происхождении Гаруды. Он рассказывает, как волшебная сила на вершине горы Кайласа сотворила яйца, а из этих яиц родились гаруды, которые за-

[1] J.F. Rock, *The Na-khi Nâda Cult and related ceremonies* (Rome, 1952), vol. I, pp. 9-10.

[2] *Ibid.,* vol. I, p. 98.

тем спустились на равнину, чтобы спасти род людской от болезней, насланных нагами. Но, прежде чем рассказать историю рождения рода Гаруды, ритуальная песня кратко излагает события, связанные с сотворением мира. «В те времена, когда возникло небо, обрели свое место и солнце, и луна, и звезды, и растения, и сама земля; когда появились горы, долины, деревья и скалы, появились и Наги и драконы, и так далее»[1]

Большинство этих ритуальных песен, предназначенных для исцеления больного, начинаются с упоминания космогонической системы. Например: «В самом начале, во времена, когда небо, солнце, луна, звезды, планеты и земля еще не появились, тогда, когда ничего еще не было...»[2]. И далее рассказывается о сотворении мира, о рождении демонов и о появлении болезней и наконец, о появлении первого шамана *Дтомба,* который принес лекарства для излечения этих болезней. Другой текст начинается также с упоминания мифических времен: «Вначале, когда все еще было неразличимо, и так далее» , а затем переходит к рождению Нага и Гаруды. Потом рассказывается о происхождении болезни (поскольку, как мы видели ранее, «если не даются сведения о происхождении лекарства, то нельзя его использовать»), о том, как болезнь распространилась от одного поколения к другому и, наконец, о борьбе между демонами и шаманом: «Дух насылает болезнь на зубы и на рот, пуская стрелу, *Дтомба* вырывает стрелу, демон насылает болезнь на тело человека, посылая в него стрелу; *Дтомба* вырывает ее, и так далее» .

Другая ритуальная песня начинается следующим образом: «Надо рассказать о происхождении лекарства, иначе вообще не нужно о нем говорить. Во времена, когда появились небо, звезды, солнце, луна и планеты и когда

[1] *Ibid.,* vol. I, p. 97.

[2] *Ibid.,* vol. I, p. 108.

[3] *Ibid.,* vol. II, pp. 386 sq.

[4] *Ibid.,* vol. II, p. 489.

появилась земля», и так далее, «в эти времена родился Чо-дзе-пер-ду»[1] . Далее следует достаточно

развернутый мифологический сюжет, который объясняет происхождение лекарств. Возвращаясь домой после трех дней отсутствия, Чо-дзе-пер-ду находит своих родителей мертвыми. Он решает отправиться на поиски лекарства, которое их воскресит, и идет в страну Заклинателя духов. После бесчисленных приключений он крадет чудодейственные лекарства, но, преследуемый духом, падает на Землю, и лекарства разливаются, давая жизнь лекарственным растениям.

ПОВТОРЕНИЕ КОСМОГОНИИ

Еще более красноречивы некоторые тексты, опубликованные Германном. В ходе ритуала исцеления шаман не только кратко излагает космогонию, но взывает к Богу и *умоляет его вновь создать мир.* Одна из этих молитв начинается с напоминания, что «земля была уже создана, вода была создана, вселенная в целом была создана. Также было создано ритуальное пиво *ши* и подношение из риса *зо*» — и оканчивается молитва словами: «Придите Духи!»[2]. Другой текст говорит о происхождении ши и алкогольного напитка *дио.* Согласно древней традиции, они возникли в той же местности, что и дерево Сан-ли и дерево Сан-лог. В интересах всего мира и во благо всех нас, приди, о посланник Бога. Так-бо-тин, бог, обладающий сверхъестественной силой, сошел когда-то на землю, чтобы сотворить мир. «Приди теперь опять, чтобы сотворить его заново»[3]. Ясно, что для приготовления ритуальных напитков *ши* и *дио* нужно знать миф об их происхождении, который имеет самое близкое отношение к космогоническому мифу. Но еще интереснее то, что Творца приглашают сойти вновь для нового сотворения мира, во благо больному.

[1] *1bid.,* vol. I, p. 279 sq.

[2] M, Hermanns, *The Indo-Tibetans,* pp. 66 sq.

[3] *Ibid.,* p. 69. *Подчеркнуто автором.*

Можно видеть, что в этих магических песнях, используемых в целях исцеления, *миф* о *происхождении лекарств* входит неотъемлемой частью в *миф космогонический.* В предыдущей главе мы уже цитировали несколько примеров, откуда следует, что в терапевтических воззрениях древних народов лекарство может обрести силу только тогда, когда перед больным происходит ритуал восстановления в памяти его происхождения. Большое количество текстов заклинаний Ближнего Востока и Европы содержат историю болезни или историю духа, который ее вызвал, одновременно воспроизводится миф о том, как божеству или святому удается победить зло. Одно из ассирийских заклинаний против зубной боли содержит напоминание о том, что «после того, как Ану создал небеса, небеса создали землю, земля создала реки, реки — притоки, притоки — пруды, пруды в свою очередь сотворили Червя». Червь в слезах отправился к Шамашу и Еа и стал просить у них того, что могло бы быть ему отдано на съедение, на «разрушение». Боги предложили ему фрукты, но Червь стал просить у них человеческие зубы. «Раз ты так говоришь, о Червь, пусть Еа раздавит тебя своей мощной дланью!»[1]

Мы присутствуем здесь:

1) при сотворении мира;

2) при рождении Червя и болезни;

3) при первичном и парадигматическом жесте целителя (Еа уничтожает Червя).

Эффект заклинания состоит в том, что все произносимое в ходе обряда реактуализирует мифическое время «истоков», как истоков мира, так и истоков зубных болей и их лечения. Случается иногда, что торжественное чтение космогонического мифа используется для излечения некоторых болезней и дефектов. Но, как мы сейчас

[1] Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts* (Londres, 1923), p. 59. См. также мифологическую историю заклинания против укусов змей, сотворенного богом Изисом in *illo tempore,* в кн.: G. Rôder, *Urcunden zur Religion des alten Aegypten* (léna, 1915), pp. 138 sq.

увидим, это применение космогонического мифа лишь одно из многих. В качестве образцовой модели всякого «творения», космогонический «миф» способен помочь больному «заново начать» свою жизнь. Имеется надежда, что, благодаря *«возвращению к истокам»,* может осуществиться рождение заново. Таким образом, все обряды исцеления, которые мы сейчас рассмотрели, имеют целью возвращение к истокам. Создается впечатление, что для архаических обществ жизнь не может быть *исправлена,* она может быть лишь *сотворена заново* через возвращение к своим истокам. А истинный исток мыслится как извержение невероятной энергии, жизни и плодородия, которое сопровождало сотворение мира.

Все это видно достаточно ясно по многочисленным ритуальным применениям космогонического мифа в Полинезии. Согласно мифу, вначале существовали только Вода и Сумерки. Ио, верховный Бог, мощью своей мысли и слова разверз воды и сотворил Небеса и Землю. Он сказал: «Пусть Воды разверзнутся, да будут Небеса и Земля!». Эти космогонические слова Бога Ио, благодаря которым мир начал существовать, — слова творящие, наделенные священной мощью. Поэтому люди произносят эти слова во всех обстоятельствах, когда надо что-то создать, сделать. Они повторяются в ритуале оплодотворения бесплодного лона, в ритуале исцеления тела и души, а также и по случаю смерти и войны, и во время генеалогических повествований. Вот как говорит современный полинезиец Харе Хонги: «Слова, благодаря которым Ио создал Вселенную и появились мир и свет, — эти самые слова используются в ритуале оплодотворения бесплодного лона. Слова, благодаря которым воссиял свет в сумерках ночи, используются при превратностях войны, равно как и при других обстоятельствах, повергающих в отчаяние, в обрядах, чья цель — поднять дух в изверившемся и угрюмом сердце, возродить к жизни слабость и старческую немощь, распространить свет на скрытое и вдохновить сочиняющих песни. Во всех подобных случаях ритуал, призванный возрож-

дать свет и радость, требует повторения слов, которыми пользовался Ио, чтобы победить и рассеять мрак»'.

Этот текст весьма показателен. Он представляет прямое и неоспоримое свидетельство относительно функции космогонического мифа в традиционном обществе. Как мы это сейчас увидели, миф служит моделью для любого проявления «сотворения»: для рождения ребенка и при военной неудаче, а также при угрозе потери психического равновесия в состоянии меланхолии и отчаянии. Эта способность космогонического мифа находить применение при самых различных обстоятельствах кажется нам особенно значительной. Человек традиционного общества чувствует фундаментальное единство всех видов «творения» или «форм» биологических, психических или исторических. Неудача в войне сравнима с болезнью, с удрученным состоянием сумрачной души, с бесплодной женщиной, с отсутствием вдохновения у поэта, с любой другой критической ситуацией существования, когда человек доведен до отчаяния, и все эти негативные ситуации, кажущиеся безысходными, преодолеваются прочтением космогонического мифа, в частности, путем повторения слов, с помощью которых Ио создал Вселенную и рассеял светом сумерки ночи. Другими словами, космогония представляет из себя образцовую модель для любой ситуации, ведущей к творческому акту: все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле «деяние» как таковое, архетипический жест Бога-Творца: Сотворение Мира.

Как видим, космогонический миф воспроизводится по случаю смерти, ибо смерть также представляет из себя новую ситуацию, которую важно правильно воспринять в своей душе, чтобы сделать ее творческой. Можно «проиграть» смерть, как проигрывают сражение, теряют физическое равновесие или радость жизни. Чрезвычайно важно также, что Харе Хонги ставит в ряд бедственных и негативных ситуаций не только слабость, болезнь и

[1] E.S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu, 1927), pp. 10-11.

старческую немощь, но и потерю вдохновения у поэта, его неспособность к творчеству и к чтению на достаточном уровне генеалогических поэм и рассказов. Отсюда следует, прежде всего, что поэтическое творчество для полинезийцев аналогично по своей природе любому другому значительному творчеству, но также (поскольку Харе Хонги упомянул генеалогические рассказы) следует и то, что память сказителей сама по себе является «творчеством» и осуществление его обеспечивается торжественным воспроизведением космогонического мифа.

Можно понять, почему этот миф пользуется таким уважением среди полинезийцев. Космогония есть модель для подражания в любой области: не только потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно для всех творческих ситуаций и для любого творчества — но также и потому, что Космос — это божественное творение; он освящен в самой своей структуре. В расширительном смысле все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом: все, что есть «космизированного», все, что похоже на Космос, — все священно. Делать что-либо, творить, конструировать, созидать, организовывать, придать форму, воплотить, сформировать — все это значит осуществить что-нибудь в реальности, придать жизнь чему-то, и в конечном итоге сделать это нечто подобным самому гармоничному организму — Космосу. Итак, повторим, Космос есть образцовое творение Бога, его шедевр.

Космогонический миф можно рассматривать как образцовую модель для любого творчества. Это

прекрасно иллюстрируется обычаем североамериканского племени осейдж. При рождении ребенка призывается «человек, который общается с богами». Придя в дом роженицы, он читает над новорожденным рассказ о сотворении Вселенной и земных животных. Только после этого ребенку дают грудь. Позднее, когда ребенок проявляет желание пить, вновь призывают этого же человека или кого-либо другого. Он еще раз читает миф о сотворении мира, добавляя рассказ о происхождении воды. После

42

того как ребенок достигает возраста, когда он уже может есть твердую пищу, вновь приходит «человек, разговаривающий с богами» и читает заново миф о сотворении мира, добавляя рассказ о том, как произошли зерновые культуры и другие продукты .

Трудно найти более красноречивый пример верования: каждое новое рождение представляет из себя символическое воспроизведение космогонии и мифической истории племени. Это воспроизведение имеет целью ритуально приобщить младенца к сакраментальной реальности мира и культуры и таким образом подтвердить его существование в соответствии с мифическими парадигмами. Более того: ребенок, который только что родился, приобщается к целому ряду «начал». А «начать» что-то можно только если знаешь о «происхождении», если знаешь, как это что-то возникло в первый раз. Когда ребенок начинает сосать грудь, пить воду или есть твердую пищу, он как бы ритуально возвращается к «истокам», когда молоко, вода и зерновые явились на свет впервые.

«ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИСТОКАМ»

Подразумеваемая идея этого верования состоит в том, что только *первое явление какой-либо вещи значимо,* все последующие ее появления не имеют такого значения. Поэтому ребенка учат не тому, что сделал отец или дед, а тому, что было сделано Предками в далекие времена. Конечно, отец и дед только подражали Предкам. Можно, следовательно, думать, что подражая отцу, мы достигнем тех же результатов. Но думать так, значит недооценивать основополагающую роль *первоначального Времени,* которое, как мы видели, рассматривается как время «действенное» именно потому, что оно было в какой-то мере «вместилищем» *нового творения.* Время,

[1] Alice Fletcher and F. La Flesche, *The Omaha Tribe* (Bureau of American Ethnology, 27 th Annual Report, Washington, 1911), p. 116, note *a.*

43

протекшее между *зарождением* и настоящим моментом, «незначимо», «недейственно» (за исключением, конечно, моментов, когда реактуализируется первоначальное время) — и поэтому им пренебрегают или стараются его отменить[1].

В этом примере речь идет о ритуале, в котором космогонический миф и миф о происхождении воспроизводятся для одного индивидуума, как и в случаях с целителями. Но «возвращение к истокам», которое позволяет возродить время, когда вещи появились впервые, является чрезвычайно важным опытом для архаических обществ. Мы будем обсуждать этот вопрос на последующих страницах. Процитируем здесь лишь пример торжественного воспроизведения мифа космогонического и мифа о происхождении во время коллективного празднества на острове Сумба. Во время важнейших для общины событий — обильного урожая, кончины ее выдающегося члена, и так далее — строят церемониальное помещение (марапу), и по этому случаю рассказчик излагает зрителям историю сотворения мира и историю предков. В связи с этими событиями рассказчики вспоминают с благоговением «начала», то есть те времена, когда сформировались основные принципы культуры, которые следует сохранять как самое ценное достояние. Один из самых замечательных аспектов этого обычая — воспроизведение мифа, представляющее обмен вопросами и ответами между двумя представителями двух кланов, связанных экзогамным родством.

Таким образом, в этот важный момент оба действующих персонажа говорят от лица всех членов своего клана, включая и мертвых, благодаря чему воспроизведение мифа племени (который может рассматриваться и как космогонический миф) может принести пользу всей общине[2].

[1] Ср.: *Le Myth de l'Etemel Retour,* chap. II et *passim.*

[2] C.Tj. Bertling, *Notes on myth and ritual in Southeast Asia* (La Haye, 1958), pp. 3-4.

44

В целом, речь идет о проводимых нерегулярно коллективных ритуалах, предполагающих возведение культового дома и включающих в себя торжественное воспроизведение мифов о происхождении космогонической структуры. Цель этого ритуала — благо всей общины, как

живых, так и мертвых. В результате реактуализации мифа вся община в целом возобновляет свое существование, обретает свои истоки. Идея универсального возрождения через культовую реактуализацию космогонического мифа может быть обнаружена у многих традиционных обществ. Эту тему мы рассматривали в книге *«Миф о вечном возвращении»* и вернемся к ней в следующей главе; действительно, мифо-ритуальный сценарий периодического возобновления мира способен раскрыть нам одну из главных функций мифа как в архаических культурах, так и в первых цивилизациях Востока.

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ «НАЧАЛ»

Приведенные нами примеры позволяют лучше понять соотношение между космогоническим мифом и мифом о происхождении. Прежде всего, нужно отметить, что миф о происхождении начинается в большинстве случаев с краткого описания космогонии: в мифе упоминаются в общих чертах основные моменты сотворения Мира, а далее рассказывается о генеалогии королевской семьи, либо об истории племени или истории происхождения болезней и лекарств, и так далее . Во всех этих случаях

[1] Этот обычай поддерживается даже в развитых культурах, знающих письменность. СИ. Крамер замечает по поводу шумерских текстов, что мифы и эпос шумерских поэтов большей частью начинаются с упоминания космогонии без прямого отношения ко всему творению в целом. Вот пять строк, взятых из пролога к поэме *Гильгамеш, Энкиду и Ад:* «После того как небо отделилось от земли, после того как земля была отделена от неба, после того как прозвучало имя человека, после того как (бог неба) Ан овладел небом, после того как (бог воздуха) Энлиль овладел землей...» (S.N. Kramer, *From The Tablets of Sumer,* Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77). Подобно этому, в Средние века во многих хрониках история страны начиналась с сотворения мира.

мифы о происхождении продолжают и дополняют космогонический миф. Когда речь идет о ритуальной функции некоторых мифов о происхождении (например, в мифе исцеления или, как у племени осейдж, в мифах назначение которых ввести новорожденного в сакральность мира и общества), складывается впечатление, что их «действенность» имеет отчасти причиной тот факт, что сами мифы содержат в себе рудименты космогонии. Это впечатление может быть подтверждено также тем, что в некоторых культурах (например, в Полинезии) космогонический миф способен иметь не только присущую ему терапевтическую ценность, но является также образцовой моделью для всех видов деятельности и творчества.

Можно лучше понять эту зависимость мифов о происхождении от космогонического мифа, если отдавать себе отчет, что как в одном случае, так и в другом, речь идет о «начале». А ведь абсолютное «начало» — это Сотворение Мира. Речь, конечно, идет не о простом теоретическом курьезе, и недостаточно знать «происхождение», «истоки», необходимо восстановить момент сотворения. Это проявляется через «возвращение вспять», вплоть до восстановления Времени первоначального, сакрального, времени созидания. И, как мы это уже видели и еще увидим в дальнейшем, восстановление первоначального времени, которое единственно способно обеспечить тотальное обновление Космоса, жизни и общества, достигается прежде всего через реактуализацию «абсолютного начала», то есть через Сотворение Мира.

Совсем недавно Рафаэль Петтацони предложил рассматривать космогонический миф как вариант мифа о происхождении. «Отсюда следует, что миф о сотворении имеет ту же природу, что и миф о происхождении (...) После наших исследований миф о сотворении утрачивает положение величественного одиночества; он перестает быть *hepax genomenon* и входит в многочисленный класс

аналогичных явлений, в класс мифов о происхождении»[1]. По причинам, которые мы уже упомянули, нам трудно согласиться с этой точкой зрения. Каждое новое положение вещей предполагает всегда некое предшествующее состояние, а это состояние, в конечном счете, есть мир. Именно исходя из этой первоначальной «цельности», развиваются позднейшие модификации. Космическая среда, населенная человеком, какой бы ограниченной она ни была, является «Миром»; его «происхождение» и его «история» предшествуют всем другим частным историям. Мифическая идея «происхождения» накладывается на идею «сотворения». Любая вещь обладает «происхождением», потому что она была создана когда-то, то есть потому что в мире нашла свое проявление какая-то мощная энергия и произошло какое-то событие. В целом *происхождение* какой-либо вещи свидетельствует о *сотворении* этой вещи.

Доказательством того, что космогонический миф не является простым *вариантом* мифа о происхождении, является тот факт, что космогонии, как мы это уже увидели, служат моделью для

всех видов «творчества». Примеры, которые мы проанализируем в следующей главе, послужат дальнейшим доказательством этого вывода.

[1] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions,* pp. 27-36.

ГЛАВА III. МИФЫ И РИТУАЛЫ ОБНОВЛЕНИЯ

ВОЗВЕДЕНИЕ НА ТРОН И КОСМОГОНИЯ

А.М. Хокарт отмечал, что на острове Фиджи церемония возведения короля на трон носит название «сотворение мира», «сотворение земли» или «создание суши» . С воцарением монарха символически повторяется вся космогония. Такие представления довольно распространены у земледельческих народов. Согласно новейшей интерпретации, освящение восшествия на престол *раджасуйа,* индийского короля, предполагало воссоздание Вселенной. Различные фазы ритуала действительно последовательно повторяют этапы нисхождения монарха к первоначальному, эмбриональному состоянию и его мистическое возрождение через год как Космократора, отождествляемого одновременно с Праджапати (Всеобщее Божество) и с Космосом.

Период эмбрионального развития будущего монарха соответствует процессу созревания Вселенной и, очевидно, первоначально был связан с созреванием урожая. Вторая фаза ритуала завершает формирование нового «божественного» тела монарха. Третья фаза *раджасуйа* состоит из ряда ритуалов, космологическая символика которых широко представляется в текстах. Король подымает руку, он символизирует подъем *оси мира.* В момент помазания король стоит на троне с поднятыми руками: он воплощает космическую ось, расположенную на средоточии Земли (трон оказывается Центром мира) и касающуюся Неба. Окропление отождествляется с не-

[1] *Le Myth de l'Etemel Retour,* pp. 80 sq.

бесными водами, стекающими по оси мира (то есть по королю) для того, чтобы оплодотворить Землю.

В историческое время к культу раджасуйа прибегали только два раза: сначала для освящения короля, затем для наделения его неограниченной верховной властью. Но в доисторические времена эта церемония, очевидно, проводилась ежегодно и праздновалась для того, чтобы возродить Космос.

Именно это происходило в Египте. Коронование нового фараона, пишет Франкфорт, «можно рассматривать как сотворение нового времени, наступившего после опасного перерыва в гармонии между обществом и природой, и такая ситуация свойственна сотворению мира. Это иллюстрируется текстом, содержащим проклятие врагам короля, сравниваемым с Апопом, подземным змеем, которого Ра поражает на заре. Но после этого сравнения следует примечательное дополнение: «Они будут подобны змею Апопу в утро Нового года». Уточнение «в утро Нового года» можно истолковывать только в смысле интенсификации: змей поражается при каждом восходе солнца, но в Новый год празднуется как сотворение и обновление дня, так и начало нового годичного цикла» .

Нам теперь понятно, каким образом космогонический сценарий нового года может быть интегрирован в культ коронования: обе ритуальные системы преследуют одну и ту же цель — обновление космоса. «Но это обновление, осуществляемое по случаю коронования, имело важные последствия для дальнейшей истории человечества. С одной стороны, церемонии обновления становятся подвижными, они больше не связаны с жесткими рамками календаря, с другой стороны, король становится ответственным за стабильность, благосостояние и плодоношение всей вселенной. Это значит, что космическое обновление начинает совпадать теперь не только с космическими

[1] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 191 sq.

[2] H Frankfort, *Kingship and the Cods* (Chicago, 1948), p. 150.

ритмами, но и с ритмами людей и исторических событий» .

ОБНОВЛЕНИЕ МИРА

Легко понять, почему ритуал коронования повторяет космогонию или празднуется в Новый год. Считается, что монарх обновляет весь космос. Обновление в основном осуществляется как раз в Новый год, с наступлением нового сезонного цикла. Но обновление, ритуально осуществляемое в это время, является по сути повторением сотворения мира. Оно повторяется каждый Новый год. И именно космогонические мифы напоминают людям, как был создан мир и что произошло впоследствии.

Мир есть всегда «наш мир», тот, в котором мы живем. Но, хотя образ существования один и тот же и у австралийских туземцев, и у современных европейцев, культурные контексты этого существования существенно отличаются. Очевидно, что «мир» австралийцев, живущих собирательством и случайной охотой, иной, нежели мир землевладельцев неолита, равно как мир последних не похож на мир городских жителей древнего Ближнего Востока или на «мир» народов Западной Европы и США. Различия эти достаточно очевидны, и нет нужды их подчеркивать. Мы напомнили о них только для того, чтобы избежать недоразумения: обращаясь к примерам, представляющим различные типы культуры, мы ни в коей мере не склоняемся к компаративизму Фрэзера, но рассматриваем каждый из используемых нами примеров

[1] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne,* pp. 193494. «Именно эта концепция оказывается источником будущих исторических и политических эсхатологии. И, действительно, более позднее ожидание космического обновления, "спасения" мира иногда связывается с пришествием монарха, спасителя или политического вождя. Хотя наша современность в секуляризованной, мирской форме еще сохраняет эсхатологическую надежду универсального обновления, осуществляемого или определенным социальным классом, или даже какой-нибудь партией или отдельной личностью» *(ibid.,* p. 194).

50

в его историческом контексте. Но мы считаем бесполезным уточнять социальную и экономическую структуру каждого называемого нами племени и сравнивать его с другими племенами.

Итак, «мир» есть тот мир, который мы знаем и в котором живем; он зависит от разных типов культуры; существует, следовательно, множество «миров». Но для нашего исследования важен тот факт, что, несмотря на различие социально-экономических структур и разнообразие культурных контекстов, первобытные народы считают, что мир должен обновляться ежегодно и что это обновление совершается по одной модели, модели мифа о происхождении, который играет роль космогонического мифа.

Конечно, «год» первобытными народами понимается по-разному, и даты «Нового года» изменяются в зависимости от климата, географической среды, типа культуры, и так далее. Но всегда речь идет о некоем цикле, то есть временной протяженности, имеющей начало и конец. И в конце определенного цикла, и в начале следующего цикла совершается ряд ритуалов, связанных с обновлением мира. Как мы уже сказали, это *обновление* есть новое сотворение, осуществляемое по модели космогонии.

Самые простые примеры представляет жизнь австралийцев — их мифы о происхождении земли, обновляющейся каждый год. В ритуалах воссоздаются животные и растения, созданные *in illo tempore* сверхъестественными существами. На плато Кимберли, например, восстанавливаются пещерные рисунки (считается, что они были исполнены мифическими предками), и делается это с целью активизировать их созидательную мощь, как она впервые проявилась в мифические времена, то есть при сотворении мира[1].

[1] Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien* (Brunswick, 1954), pp. 200 sq.: AP. Elkin, *The Australian Aborigines* (Londres, 1954), pp. 220 sq.

51

Воссоздание животных и растений равнозначно для австралийцев воссозданию мира. И не только потому, что, располагая достаточным количеством пищи, они надеются прожить еще год, а прежде всего потому, что мир действительно возник тогда, когда в самые достопамятные времена впервые появились растения и животные. Создание растений и животных было одним из творческих актов сверхъестественных существ.

Принятие пищи — акт не только физиологический, но также и «религиозный»: поедается то, что создавалось сверхъестественными существами, поэтому есть надо таким же образом, как впервые ели в начале мира мифические предки.

У австралийцев космогония сводится к воссозданию привычного пейзажа. Это их Мир, и он должен периодически обновляться, иначе он может погибнуть. Космосу грозит уничтожение, если он не воссоздается ежегодно — такова идея главного праздника калифорнийских племен карок, хупа и юрок. На языке этих племен обряд носит название «воссоздание Мира», по-английски он называется «New Year». Цель его — восстановить или утвердить Мир на последующие год или два. У части племен юрок утверждение мира достигается строительством ритуальной «парной» хижины, это обряд космогонической структуры. Ниже мы приведем аналогичные примеры.

Суть этого обряда заключается в длительных странствиях, которые священнослужитель предпринимает по всем святым местам, то есть там, где Бессмертные совершили свои подвиги. Эти ритуальные странствия длятся 10—12 дней. В течение всего этого времени священнослужитель воплощает собой Бессмертных. В пути он думает про себя: «Так же вот шел Икскарея

анимас, один из Бессмертных, в незапамятные времена». Прибыв в святое место, он принимался подметать со словами:

[1] О религиозной значимости пищи ср.: Eliade, *op. cit.,* pp. 182, 195 sq.

«Икскарея Якам (другой Бессмертный) подметает за меня. Отныне все больные выздоровеют». Затем он поднимается на гору, срезает там ветку, из которой делает трость и говорит: «Мир раскололся, но когда я взмахну этим посохом над землей, все трещины в ней закроются и Земля снова станет плотной».

Затем он спускается к реке, находит там камень, твердо и неподвижно закрепляет его со словами: «Земля расшаталась, мы снова утвердим ее. Жизнь будет дольше, и люди будут сильнее». Потом он садится на камень. «Когда я сяду на камень, — объяснял он Жиффорду, — мир не будет больше шевелиться». Камень этот находится здесь с незапамятных времен, с самого начала мира .

«Совокупность обрядов, приведенных нами, являет собой космогонический сценарий. Калифорнийцы стали жить в том мире, который в мифические времена создали Бессмертные, они наметили его контуры, зафиксировали его Центр и основания, создали в изобилии рыбу и растительную пищу и отвратили все болезни. Но этот мир не тот неизменный и вневременной Космос, в котором жили Бессмертные. Это живой мир, населенный существами из плоти и крови; они подчиняются законам становления, старения и смерти. Поэтому он требует периодического восстановления и обновления. Но мир можно обновить только повторяя то, что *in illo tempore* сделали Бессмертные, только повторяя сотворение. Поэтому священнослужитель воспроизводит путь Бессмертных, повторяя их слова и жесты. В конечном счете, священнослужитель начинает воплощать Бессмертных. Иначе говоря, по случаю Нового года Бессмертные как бы вновь приходят на Землю. Вот почему ритуал ежегодного обновления мира — самая важная религиозная цере-

[1] A.L. Kroeber et E.W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California* (Anthropological Records, XIII, n° 1, Univ. of California, Berkeley, 1949), pp. 6 sq., 10-17-19 sq., приводится в нашей книге: *Méphistophélès et l'Androgyne,* pp. 175 sq.

мония калифорнийских племен. Мир не только становится обновленным и стабильным, он также освящается символическим присутствием Бессмертных. Воплощающий их священнослужитель на какое-то время обретает бессмертие: к нему нельзя ни притрагиваться, ни даже смотреть на него. Ритуалы он выполняет вдали от людей, в абсолютном одиночестве, ведь когда Бессмертные совершали их впервые, на Земле еще не было людей» .

РАЗЛИЧИЯ И СХОДСТВА

Ритуально-мифологический сценарий периодического обновления мира встречается также у других калифорнийских племен: таковы, например, обряд аки племени майду, что на холмах, обряд хези племени майду с равнин, обряд куксу восточных помо. Во всех этих примерах обновление мира вписывается в культовый комплекс, включающий хвалы Верховному Существу, посвящение молодых людей и сбор богатого урожая. Эти сцены можно сравнить с обрядом «хижина новой жизни» у племени чейены, обряд, включенный в Пляску Солнца и с обрядами «Большого дома», принятыми у ленапцев[2]. Как в том, так и в другом случае, речь идет о космогоническом ритуале, об обновлении мира, о возрождении жизни. У племени чейени священнослужитель воспроизводит акт сотворения мира, у жителей ленапе во время новогодней церемонии повторяется то же самое, при этом обретается первоначальная целостность и полнота[3]. Следует добавить, что строительство или время от времени совершаемый ремонт ритуальной хижины; также имеет космогоническое значение. Сакральная хижина воплощает собою Вселенную. Крыша символизирует небесный купол, пол — это Земля, четыре стены — это че-

[1] Eliade, op. *cit.,* p. 182.

[2] Werner Müller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (Wiesbaden, 1955), p. 120.

[3] Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), pp. 307, 317.

тыре стороны света. Индейцы племени дакота утверждают, что «год — это круг, опоясывающий мир», то есть исходную, первую хижину[1]. Надо добавить, что взаимозависимость между Космосом и космическим временем («циклическим» временем) ощущается настолько сильно, что в некоторых языках понятие «мир» используется также для обозначения понятия «год». У некоторых калифорнийских племен, например, говорят: «мир прошел» или «земля прошла», когда хотят

сказать, что истек год .

Если затем перейти к обрядом Нового года, принятым у племен, занимающихся выращиванием клубней, то разница сразу бросается в глаза. Прежде всего замечаешь два новых обстоятельства: коллективное возвращение мертвых и оргиастические излишества. Но особенно заметно отличие в религиозной атмосфере. Вместо странствия одинокого священнослужителя племени к арок, его медитаций и молитв — коллективное празднество небывалого размаха. Как пример достаточно привести хотя бы праздник *миламала* туземцев Тробрианских островов, описанный Малиновским. В. Лантернари посвятил целую книгу исследованию этого мифо-ритуального комплекса; мы о нем тоже немного говорили в связи с меланезийскими прорицательскими культами[3]. Не будем возвращаться к результатам этих исследований. Ограничимся указанием на то, что, несмотря на различия между мифо-ритуальными системами североамериканских племен и меланезийцев, сами структуры их сходны. У тех и у других Космос должен периодически возрождаться, и космогонический сценарий, посредством которого осуществляется это обновление, связан с новым урожаем и освящением плодов и пищи.

[1] Werner Müller, Die *Blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern* (Wiesbaden, 1954), p. 133.

[2] A.L. Kroeber, *Handbook of the Indian of California* (Washington, 1925), pp. 177, 498.

[3] Vittorio Lanternari, *La Grande Fesia* (Milan, 1959); M. Eliade, *Méphislophélès et l'Androgyne,* pp. 155 sq.

55

НОВЫЙ ГОД И КОСМОГОНИЯ НА ДРЕВНЕМ БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Знаменательно, что подобные идеи мы находим и в религиях древнего Ближнего Востока. Естественно, с учетом различий, которые подразумеваются между обществом на стадии доземледельческой и предземледельческой с одной стороны и такими сельскими и городскими обществами, какие сложились в Месопотамии и Египте. Неоспорим, однако, существенный факт: египтяне, жители Месопотамии, Израиля и другие народы древнего Ближнего Востока — все ощущали потребность периодического обновления мира. Это обновление обретало форму некоего сценария, существеннейшее ритуальное действо которого символизировало повторение космогонии. Факты, подтверждающие это, и их интерпретацию можно встретить в обширной специальной литературе, опубликованной на эту тему , а также в одной из глав работы *«Миф о вечном возвращении»* (с. 83). Напомним, что в ритуалах Месопотамии сотворение мира повторялось по случаю церемоний Нового года *(акиту).* Некоторые из ритуалов воспроизводили битву Мардука с Тиаматом (драконом, символизирующим первичный Океан), победу бога и его космогонические деяния. Стихи о Сотворении *(Энума Элиш)* читались в храме. По словам Г.Франкфорта, «каждый новый год в чем-то очень существенном повторял первый день творения, день начала цикла времен года»[2] . Но при более близком знакомстве с ритуалами Нового года становится понятно, что жители Месопотамии ощущали органическую связь *начала* с предшествующим ему *концом,* имеющим ту же природу, что и Хаос до Творения, и что поэтому Конец необходим всякому Началу.

[1] Ср. библиографические ссылки в кн.: *Le Myth de l'Etemel Retour,* p .92, n° 1.

[2] Frankfort, *Kingship and the Cods,* p. 319.

56

Как мы уже говорили, у египтян Новый год также символизировал Сотворение. Что касается израильского Нового года, то, по словам Мовинкеля, «одной из основных идей здесь было возведение на трон Яхве как короля мира, символическое представление его победы как над силами Хаоса, так и над историческими врагами Израиля. Результат победы — обновление мироздания, избранничества и союза — идеи и ритуалы античных праздников плодородия, лежащие в основе исторического праздника»[1].

Позднее, в эсхатологии пророков, восстановление Израиля богом Яхве воспринималось как Новое Творение, предполагающее как бы возврат к раю[2].

Ставить на один уровень символическое повторение космогонии, отмечающее Новый год в Месопотамии и в Израиле, мы, очевидно, не можем. У древних израильтян архаический сценарий периодического обновления мира постепенно приобретал исторический характер, сохраняя что-то от своего первоначального значения. Венсинк показал, что ритуальный сценарий Нового года, означающий переход от Хаоса к Космосу, был связан с такими историческими событиями как исход и переход через Красное море, завоевание Ханаана, вавилонское пленение, возвращение из изгнания, и так далее[3]. Со своей стороны, Фон Рад доказал, что как только какое-либо единичное

историческое событие, такое как, например, «провозглашение Израиля на горе Синай богом Яхве и его служителем Моисеем, переходит в коллективный план, оно не остается больше в сфере воспоминания, сохраняясь в устной или письменной традиции, но способно подвергаться ритуальному обновлению», так же, как это происходит и в космологических обновлениях

[1] S. Mowinckel, *He That Cometh* (перевод G.W. Anderson, New York, 1956), p. 26.

[2] S. Mowinckel, *op. cit.,* p. 144.

[3] A.J. Wensinck, «The Semitic New Year and the Origin of Eschatology» *(Acta Orientalia,* I, 1923, pp.19-23, pp. 159-199.

57

соседних царств[1]. Эрик Фогелин не без основания настаивает на том факте, что «символические формы космологических царств и Израиля не исключают друг друга... Ритуальное обновление порядка, обновление символических элементов, разработанных в космологической цивилизации, проходит через всю историю человечества, начиная с празднования Нового года в Вавилоне. Оно осуществляется затем в том, как Иошиа обновляет Берит, в сакраментальном обновлении Христа и в макиавеллевском *ritornar ai principii*[2] , поскольку падение жизненного порядка и возвращение к этому порядку есть основная проблема человеческого существования . Следовательно, какими бы значительными ни были различия культурных систем Месопотамии и Израиля, объединяет их явно та же вера в ежегодное или периодическое возрождение мира. В целом присутствует вера в возможность восстановления абсолютного «начала», что предполагает символическое разрушение и уничтожение старого мира. Начало, следовательно, предполагает конец и наоборот. Ничего удивительного в этом нет, так как служащий примером образ того начала, за которым следует конец, — это год, круговое космическое время, каким оно проявляется и ощущается в ритме времен года и в закономерности небесных явлений.

Но здесь потребуется одно уточнение: если вероятно, что непосредственное восприятие «года» как цикла лежит в основе идеи периодически обновляющегося Космоса, то в мифо-ритуальных сценариях Нового года[4] проявляется другая идея, имеющая другую структуру и другой генезис. Это идея «совершенства начал», выражающая более глубокий сугубо личный религиозный опыт, питаемый воспоминаниями «утраченного рая», то-

[1] Eric Voegelin, *Order and History.* I: *Israel and Revelation* (Louisiana State University Press, 1956), p. 294.

[2] Возвращение к истокам (лат.) — *прим. перев.*

[3] E. Voegelin, op. cil., p. 299.

[4] Как, впрочем, и в других многочисленных мифах о Космогонии и «началах».

58

го блаженства, которое предшествовало современному уделу человеческому. Возможно, что мифо-ритуальный сценарий Нового года сыграл такую важную роль в истории человечества как раз потому, что, сохраняя космическое обновление, он давал вместе с тем надежду на обретение первоначального счастья. Образ «года — круга» приобрел космически-жизненное двойственное символическое значение, одновременно «пессимистическое» и «оптимистическое». Ведь протекание Времени предполагает все большее удаление от «начала», а, следовательно, и утрату первоначального совершенства. Все, что происходит во времени, разрушается, распадается, вырождается и в конце концов погибает. Очевидно, речь идет о «виталистском» выражении Реального, но не следует забывать, что для первобытного человека существование раскрывается и объясняется в понятиях жизни. Неисчерпаемость и могущество присутствуют вначале: в этом источник «пессимизма», свойственного этой идее. Но следует сразу же добавить: хотя неисчерпаемость быстро утрачивается, она периодически восстанавливается. Год имеет конец, то есть за ним автоматически следует новое начало.

У идеи, будто совершенство было в начале, по-видимому, достаточно древнее происхождение. Во всяком случае, она очень распространена, бесконечно интерпретируется заново и интегрируется в многочисленных религиозных концепциях. У нас будет возможность обсудить некоторые из этих оценок. Пока же отметим, что идея совершенства «начал» сыграла важную роль в систематической разработке все более обширных космических циклов. Обычный год значительно расширился, порождая «Большой год» или космические циклы неисчерпаемой длительности. По мере того, как космический цикл становился все более обширным, идея совершенства начала все более и более имплицирует дополнительную идею, а именно: *для того, чтобы началось нечто истинно новое, нужно полностью уничтожить остатки всего старого цикла.* Иначе говоря, если мы желаем

59

абсолютного начала, то конец мира должен быть самым радикальным. Эсхатология есть всего

лишь префигурация космогонии будущего. Но во всякой эсхатологии подчеркивается следующее: новое творение не может совершиться, пока этот мир не будет окончательно разрушен. Речь идет не о восстановлении того, что вырождается, а об уничтожении старого мира с тем, чтобы воссоздать мир *in toto* . Навязчивая идея «золотого века», блаженного начала требует уничтожения всего того, что существовало и изжило себя, начиная с сотворения мира: это единственная возможность достичь первоначального совершенства.

Конечно, все эти ностальгические верования присутствуют уже в мифо-ритуальных сценариях ежегодного обновления мира. Но, начиная с предземледельческой стадии культуры, все большее распространение получает идея существования не только ритуальных, но также и действительных разрушений и воссозданий мира, идея «возврата к истокам» в буквальном смысле слова, то есть регрессия Космоса в аморфное хаотическое, состояние, за которым следует новая космогония.

Лучше всего иллюстрируют эту концепцию мифы о конце света. Мы будем их исследовать в следующей главе. Они представляют интерес, конечно, и сами по себе, но, кроме того, способны прояснить функцию мифа вообще. До настоящего времени мы имели дело исключительно с мифами о происхождении и космогоническими мифами, сообщающими о том, *что уже произошло.* Теперь же надлежит рассмотреть, как идея «совершенства начала» проектируется также и во вневременное будущее. Мифы о конце мира сыграли, конечно, важную роль в истории человечества. Они выявили «подвижность происхождения»: действительно, с некоторых пор «происхождение», «генезис» располагается не только в мифическом прошлом, но и в отдаленном, легендарном будущем. Известно, что к этому заключению пришли

[1] Полностью (лат.) — *прим. перев.*

стоики и нео-пифагорейцы, систематически разрабатывавшие идею о вечном возвращении. Но понятие «истока», «начала» прежде всего связано с идеей совершенства и блаженства. Вот почему в идеях эсхатологии, понимаемой как космогония будущего, мы обнаруживаем источники всех верований, провозглашающих Золотой век не только в прошлом, но равным образом в будущем (или же только в будущем).

ГЛАВА IV. ЭСХАТОЛОГИЯ И КОСМОГОНИЯ

КОНЕЦ МИРА - В ПРОШЛОМ И В БУДУЩЕМ

В самом общем плане можно сказать, что среди первобытных народов конец мира считается уже состоявшимся, хотя в более или менее отдаленном будущем он должен вновь повториться. И, действительно, мифы о космических катаклизмах очень распространены. В них рассказывается, каким образом мир был разрушен и все человечество уничтожено, за исключением одной пары или нескольких мужчин и женщин, оставшихся в живых. Из них самые распространенные — это мифы о потопе, известные повсюду (за исключением Африки, где они почти не встречаются) .

Наряду с мифами о потопе, существуют мифы, рассказывающие об уничтожении человечества в результате катаклизмов, имеющих космические масштабы: землетрясения, пожары, разрушения гор, эпидемии, и так далее. Очевидно, подобный конец мира не окончателен: он скорее оказывается концом одного человечества, за которым следует появление другого рода людского. Но полное погружение суши в воду или разрушение ее огнем, за которым следует возникновение новой земли, символизирует возвращение к хаосу и космогонию.

[1] Ср.: Sir George James Fraser, *Folk-Lore in the Old Testament,* I (Londres, 1919), pp. 329-332; Clyde Kluckhohn, «Recurrent Themes in Myths and Mythmaking», *Daedalus,* primtemps 1959 (pp. 268-279), p. 271. Основательную библиографию по легендам о потопе можно найти в кн.: Stith Thompson, *Motif-Index* of *Folk-Literature* (nouvelle éd., Bloomington, Indiana, 1955 sq.), I, p. 184 (A 1010).

Многие мифы связывают потоп с какой-либо ритуальной виной, которая вызвала гнев высшего существа; иногда он оказывается только лишь желанием некоего божества уничтожить человечество. Но при внимательном анализе мифов, предвещающих всемирный потоп, приходишь к выводу, что одной из основных причин являются грехи людей и старение, разложение мира. Потоп открыл путь к возрождению мира и человечества. Иначе говоря, конец мира как в прошлом, так и в будущем, представляет из себя гигантскую и чрезвычайно драматически насыщенную проекцию на макроскопическом уровне ритуальной системы праздника Нового года. Но на этот раз речь идет не о «естественном конце» мира (естественном, поскольку он совпадает с концом года и, следовательно, составляет часть космического цикла), а о *реальной* катастрофе, вызванной божественными силами. Параллель между потопом и ежегодным обновлением мира проявляется в нескольких довольно редких случаях (Месопотамия, иудаизм, мандан)[1]. Как правило, мифы о потопе независимы от ритуальных мифических сценариев новогодних праздников. Что легко объяснить, так как периодические праздники возобновления мира символически актуализируют космогонию, то есть творческую деятельность богов, а не уничтожение старого мира: старый мир исчезает «естественным образом» и лишь потому, что дистанция, отделяющая его от «начала» достигает крайнего предела.

В сравнении с мифами, повествующими о конце мира в прошлом, мифы, рассказывающие о конце мира в будущем, до удивления мало распространены у первобытных народов. Как замечает Ф.Р. Лееман[2], это, возможно, результат того, что этнологи не ставили этот вопрос в своих исследованиях. Иногда трудно уточнить, отно-

[1] См. нашу кн.: *Mythe de l'Etemel Retour* (Paris, 1949), pp. 102 sq.

[2] F.R. Lehmann, «Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker», *Zeitschrift für Ethnologie,* LXXI, 1931 (pp. 103-115), p. 108.

сится ли миф к катастрофе будущей или прошедшей. По свидетельству Е.Г. Мена, андаманды считают, что после конца мира возникает новое человечество, наслаждающееся райской жизнью: не будет ни болезней, ни старости, ни смерти. Мертвые воскреснут после катастрофы. Но, по мнению А. Редклифа Брауна, Мен, по-видимому, соединил несколько версий, полученных из разных источников. В действительности, уточняет Редклиф Браун, речь идет о мифе, в котором говорится о конце Света, но этот миф относится только к прошлому, а не к будущему. Но, так как, по свидетельству Леемана, язык андаманов не имеет будущего времени , то нелегко решить, идет ли речь о событии прошедшем или будущем. Весьма редко встречаются первобытные мифы о конце Света, где нет указаний относительно возможного воссоздания мира. Так, в верованиях племени кай (Новая Гвинея) Творец Маленгфунг, сотворив мир и человека в нем, удалился на край света, за горизонт, и погрузился в сон. Каждый раз, когда он поворачивается во сне, земля содрогается, но когда-нибудь он поднимется с ложа и разрушит небо, которое обрушится на

землю и уничтожит все живое . На одном из Каролинских островов, а именно, о. Намолут, засвидетельствовано предание, что творец однажды уничтожит человечество за грехи. Но боги будут продолжать жить, и это предполагает возможность нового сотворения . На другом из Каролинских островов, а именно, на о. Аурепик, за катастрофу несет ответственность сын творца. Когда он заметит, что хозяин острова не занимается больше своими подданными, он затопит остров, вызвав циклон[4]. Здесь еще неясно, идет ли речь о решающем конце: ведь идея наказания грешников предполагает, как

[1] *Ibid*., p. 112.

[2] Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australien und der Südseeinseln* (Tübingen, 1927), pp. 26-27, по кн.: Ch. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute* (в: Neuhaus, *Deutsch Neu-Guinea,* 1911, pp. 154 sq.).

[3] F. R. Lehmann, op. *cit*., p. 107.

[4] *Ibid., p.* 117.

правило, последующее сотворение нового человечества.

Трудно интерпретировать верования племени негрита на Малакском полуострове. Они убеждены, что однажды Карей уничтожит мир, так как люди не уважают его предписаний. Поэтому во время грозы туземцы пытаются предотвратить катастрофу, принося кровавые искупительные жертвы[1]. Катастрофа будет всеобщей, одинаковой для праведников и для грешников, и, по-видимому, за ней не последует новое творение. Поэтому туземцы негрита называют Карей «плохим», а представители племени пле-сакай видят в нем врага, который «украл у них рай»[2].

Особенно поражает пример племени гуарани, живущем в провинции Мато Гроссо (Бразилия). Зная, что Земля будет разрушена огнем и водой, они отправились на поиски «Праведной страны», представляющей собой нечто вроде земного рая, расположенного за океаном. Эти долгие путешествия, вдохновителями и руководителями которых были шаманы, начались в XIX веке и продолжались до 1912 года. У некоторых племен есть поверье, что за катастрофой последует обновление мира и воскрешение мертвых. Другие племена ожидали и желали полного конца мира . Курт Нимуендай писал в 1912 году: «Не только племя гуарани, но и вся природа состарилась и устала жить. Не раз шаманы, увидав во сне Нандерувуву, слышали, как земля возносила молитвы: "Я поглотила слишком много трупов, я пресыщена и утомлена. Отец, положи конец этому". В свою очередь

[1] Ср.: M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions,* p. 54.

[2] F.R Lehmann, op. *cit*., p. 107.

[3] Ср.: E. Schader, «Der Paradiesmythus im Leben der Guarani-Indianer», *Staden-Jahrbuch,* III (Säo Paulo, 1955), pp. 151 sq.; Wilhelm Koppers, «Prorhetismus und Messianismus als völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem», *Saeculum,* X (1959, pp. 38-47), pp. 42 sq.; Robert H. Lowie, «Primitive Messianism and an Ethnological Problem», *Diogenes,* n^{0} 19 (Fall, 1957, pp. 62-72), pp. 70 sq.

и вода также умоляла Создателя оставить ее в покое, равно как и деревья... и вся природа»[1] .

Трудно найти более волнующее выражение космической усталости, желания абсолютного покоя и смерти. Речь идет о неизбежном разочаровании, которое следует за долгой и тщетной мессианистской экзальтацией. Уже век как гуарани искали в танцах и плясках земной рай, они восстановили и интерпретировали миф о конце света в милленаристской мифологии .

Большинство мифов американских индейцев о конце света предполагают или циклическую теорию (как у ацтеков), или поверье, что за катастрофой последует новое творение, или, наконец, (как в некоторых районах Северной Америки) поверье о всеобщем возрождении без катастрофы. (В этом случае погибнут только грешники.) По верованиям ацтеков, мир разрушался уже три или четыре раза, и в будущем ожидается четвертое (или пятое) разрушение. Каждый из этих миров управляется Солнцем, падение или исчезновение которого и знаменует конец[3].

Невозможно перечислить здесь все важнейшие мифы Южной и Северной Америк, касающиеся конца Света. Некоторые мифы рассказывают о супружеской паре, которая даст начало народу, населяющему новый мир[4]. Так, племя чоктау верит, что мир будет разрушен огнем, но души вернутся, кости обрастут плотью, и воскресшие люди вновь окажутся в местах своего бывшего

[1] Curt Nimuendaju, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani», *Zeitschrift für Ethnologie,* XLVI (1914, pp. 287 sq.), p. 335.

[2] Ср.: R.H. Lowie, op. *cit., p.* 71.

[3] Ср.: H.B. Alexander, *Latin-American Mythology* (The Mythologie of All Races, XI, Boston, 1920), pp. 91 sq.

[4] Миф племени альгонков в кн.: Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World* (2^{e} éd. revue, New York, 1876), pp. 235-236. Мифы винту в кн.: H.B. Alexander, *North American Mythology* (Mythology of All Races, X, Boston, 1916), pp. 223 sq.

66

обитания[1]. Можно встретить подобный миф у эскимосов: люди воскреснут, обретя жизнь от своих костей (верование, характерное для охотничьих племен[2]). Вера, что катастрофа есть неизбежное следствие «старости» и разложения мира, по-видимому, достаточно распространена. Согласно верованиям племени чироки, «когда мир состарится окончательно, люди умрут, веревки разорвутся, и земля погрузится в Океан» (земля представляется им огромным островом, подвешенным к небесному своду четырьмя веревками)[3].

В мифе племени майду Творец Земли уверяет чету, которую он создал, что «когда этот мир износится, я пересоздам его целиком, и когда я его переделаю, вы обретете новое рождение»[4]. Один из основных космогонических мифов народа като, племени атапаски, начинается с сотворения нового неба, заменяющего старое, крушение которого кажется неизбежным[5]. Как замечает Александер по поводу космогонических мифов Тихоокеанского побережья, «многие рассказы о сотворении, по-видимому, сводятся в действительности к преданиям, сообщающим о воссоздании земли после великой катастрофы; некоторые мифы, однако, говорят и о сотворении мира впервые и о воссоздании его заново»[6].

[1] Adam Hodgson, *Travels in North America,* p. 280; Brinton, op. *cit., pp.* 279-280.

[2] Brinton, p. 280: «Находящийся наверху дунет один раз на кости мужчин и два раза на кости женщины, и они воскреснут». Другая версия мифа была опубликована: Franz Boas, *The Central Eskimo* (GRBEW, 1988) p. 588 sq. Ср.: M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris, 1951), pp. 153 sq.

[3] H.B. Alexander, *North American Mythology, p.* 60.

[4] *Ibid., p.* 219; ср.: *ibid.,* pp. 299-300, библиография исследований североамериканских мифов о потопе.

[5] *Ibid.,* p. 222.

[6] *Ibid.,* p. 225. Относительно южноамериканских мифов о конце света, уничтожаемого огнем и водой, ср.: P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvötker* (Berlin, 1905), pp. 30-31. О южноамериканских сказаниях относительно обновления мира после катастрофы: Claude Levi-Strauss, dans le *Bulletin of the Bureau of American Ethnology,* LCXLIII, 3, pp. 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).

67

Короче говоря, эти мифы о конце Света, более или менее определенно предполагающие воссоздание новой вселенной, выражают одну и ту же древнюю и очень распространенную идею о прогрессирующей «деградации» Космоса, что требует его периодического разрушения и восстановления. Именно из этих мифов о конечной катастрофе, которая будет в то же время провозвестником неизбежного возрождения мира, вышли и развились уже в наше время пророческие и милленаристские тенденции первобытных обществ. К вопросам милленаризма мы вернемся позднее, так как он представляет из себя, вместе с марксистским хилиазмом, единственные позитивные современные переоценки мифа о конце Света. Но сначала нам нужно вкратце сообщить о месте мифа о конце Света в более сложных религиях.

КОНЕЦ СВЕТА В ВОСТОЧНЫХ РЕЛИГИЯХ

Вполне возможно, что учение о разрушении мира (pralaya) было известно уже с ведических времен (Atharva Veda, X, 8, 39-40). Миф о всеобщем разрушении (ragnarok), за которым следует новое сотворение мира, является компонентом германской мифологии. Все это, по-видимому, указывает на то, что индоевропейской культуре известен миф о конце Света. Недавно Стиг Викандер открыл существование германского мифа об эсхатологическом сражении, чрезвычайно схожем во всех деталях с соответствующими индийскими и иранскими сказаниями. Начиная с Брахманов[1], и особенно в Пуранах, в Индии, получила развитие идея о четырех *Югах,* то есть о четырех «поколениях мира». Суть этой теории — циклическое создание и разрушение мира и вера в совершенство начала. Так как буддисты и джайнисты

[1] Названия четырех Юг появляются впервые в *Aitereya Brahmana,* VII, 14.

68

разделяют те же идеи, можно заключить, что учение о вечном сотворении и разрушении вселенной является пан-индоевропейской идеей.

Поскольку мы уже говорили об этом в нашей работе «Миф о вечном возвращении», то не станем повторяться. Напомним только, что «полный цикл завершается распадом *(pralaya),* который повторяется в более полном виде *(mahapralaya,* великий распад) в конце цикла, состоящего из тысячи *«махаюг»*[1]. «Согласно Махабхарте и Пуранам[2], горизонт воспламенится, на небосводе появятся семь или двенадцать солнц, они осушат моря и сожгут землю. *Самвартака* (огонь космического пожарища) разрушит всю вселенную. Затем, в течение 12 лет будет низвергаться непрерывный ливень, земля погрузится в воду, а все человечество будет уничтожено *(Visnu*

Purana, 24, 25). На поверхности океана, сидя на космическом змее *Шеше,* спит погруженный в сон Вишну *(Visnu Purana,* VI, 4, 1-11). Затем все возникает вновь, с самого начала, и так далее до бесконечности.

Что касается мифа о «совершенстве первоначальных времен», его можно узнать в чистоте, разумности, блаженстве и в человеческом долгожительстве, свойственным первому «поколению», именуемому *Критаюга.* В течение последующих юг происходит прогрессирующая деградация разума и морали человека, равно как и уменьшение его физических размеров и длительности жизни. Джайнизм выражает в утрированных формах совершенство начал и последующий упадок. По мнению Гемакандра, вначале человек имел рост в шесть миль, а жизнь его длилась сто тысяч *пурвас* (один *пурвас* равен 8 400 00 лет). Но в конце цикла рост едва достигал семи локтей, а продолжительность жизни не превышала 100 лет (Жакоби, Эра, I, 202). Буддисты также на-

[1] *Le Mythe de l'Etemel Retour,* p. 170. Ср. также: *Images el Symboles* (Paris, 1952), pp. 80 sq.

[2] Ср.: Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* (Berlin, 1928), p. 34, n. 2.

стаивают на удивительном уменьшении длительности человеческого существования: 80 000 лет и более — в начале цикла и десять лет в конце цикла.

Учение индусов о «поколениях» — вечное творение, упадок, уничтожение и возрождение Вселенной — напоминает в какой-то мере первобытную концепцию ежегодного обновления мира, но с важными различиями. По теории индусов, человек не играет никакой роли в периодическом возрождении мира; по сути, человек не желает этого вечного возрождения, он стремится не участвовать в этом космическом цикле . Более того, сами боги, по-видимому, не являются истинными творцами, они скорее инструмент, с помощью которого осуществляется космический процесс. Для индусов, собственно, окончательного конца мира не существует, существуют только более или менее длительные интервалы между уничтожением одной вселенной и появлением другой. Конец имеет только сама человеческая жизнь; человек может остановить это движение, куда он оказывается слепо вовлеченным.

Миф о совершенстве «первоначальных времен» встречается в Месопотамии, в Израиле и у греков. По преданиям жителей Вавилона, предшествующее потопу царствование восьми или десяти царей продолжалось от 10 800 до 72 000 лет. Длительность первых династий царей после потопа не превышала 1 200 лет[2] Следует добавить, что жителям Вавилона также был известен миф о первоначальном рае и они хранили воспоминание о ряде последовательных разрушений и возрождений людского рода[3] (таких циклов было, вероятно, семь). Подобные идеи разделяли и израильтяне: потеря первич-

[1] Мы имеем в виду представителей религиозной и философской элиты, стремящихся «освободиться» от иллюзий и страданий. Но народная индусская религия вполне допускает и принимает возможность существования человека в мире.

[2] W.F. Albright, «Primitivism in Ancient Western Asia», in Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism an Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935 pp. 421-432), p. 422.

[3] *Ibid.,* pp. 424-426.

ного рая, последовательное уменьшение длительности человеческой жизни, потоп, уничтоживший все человечество, за исключением нескольких привилегированных особей. В Египте существование мифа о «совершенстве начала» не засвидетельствовано, но существует предание о сказочной длительности жизни царей, предшествовавших династии Менее[1].

В Греции мы обнаруживаем два разных, но передающих одну идею мифологических предания:

1) теория мировых эпох, включающая миф о «совершенстве первоначальных времен»;

2) учение о циклах.

Гесиод первым описывает последовательную деградацию человечества в течение пяти эпох («Труды», 109-201). Первая эпоха, Золотой век, — при титане Кроносе — была своего рода раем, люди жили долго, никогда не старели, и их существование казалось подобным существованию богов. Теория циклов возникает при Гераклите, который имел огромное влияние на учение стоиков о Вечном возвращении. Уже у Эмпедокла наблюдается связь этих двух мифологических тем: мировые эпохи и непрерывный цикл, возрождений и разрушений. Мы не будем обсуждать различные формы, которые эти теории приняли в Греции, особенно под влиянием Востока. Достаточно лишь напомнить, что стоики восприняли от Гераклита идею уничтожения мира огнем *(ekpyrosis)* и что Платон в «Тимее», в качестве альтернативы приводит уничтожение мира потопом. Эти две катастрофы как бы ритмически делили весь год *(magnus annus).* Согласно потерянному тексту Аристотеля *(Protrept),* обе катастрофы произошли во время двух

солнцестояний, испепеление огнем — при летнем солнцестоянии, а потоп — при зимнем солнцестоянии[2].

[1] *Ibid.,* p. 431.

[2] Мы узнаем в рассказах об этих космических катастрофах идеи индусов об уничтожении мира огнем и водой. Ср. также: B.L. van der Waerden, «Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr» *(Hermes,* 80, 1950, pp. 129 sq.).

ИУДЕЙСКО-ХРИСТИАНСКИЕ АПОКАЛИПСИСЫ

Можно обнаружить некоторые из этих апокалиптических образов конца мира в эсхатологических видениях иудео-христианства. Но в религии иудеев и христиан мы видим существенный новый момент. Конец Света произойдет единожды подобно тому, как и сотворение мира имело место только один раз. Космос, который возникнет после катастрофы, будет тем же самым Космосом, созданным Богом в начале Времен, но очищенным, возрожденным и восстановленным в своей первоначальной славе. Этот земной рай сохранится вечно, ему никогда не будет конца. Время теперь линейно и необратимо, оно уже больше не циклическое время вечного возвращения. Более того, эсхатология — это кульминационный пункт Священного писания, ибо конец Света обнаружит религиозную значимость человеческих деяний и люди будут судимы по своим поступкам. Речь уже не идет о космическом возрождении, предполагающем, равным образом, возрождение какого-либо общества (или всего человеческого рода в целом).

Речь идет о Страшном суде: только избранные будут жить в вечном блаженстве. Избранники спасутся своей верой в Священное писание: в борьбе с силами и искушениями этого мира они сохранили верность царству небесному. Еще одно отличие от космических религий: для иудейско-христианских религий конец мира есть часть мессианистского таинства. Для иудеев приход мессии возвещает конец мира и пришествие рая. Для христиан концу мира будет предшествовать второе пришествие Христа и Страшный суд. Но и для тех и для других торжество Священного писания, знаменуемое концом мира, предполагает в какой-то степени возрождение рая. Пророки предсказывают, что мироздание обновится: и небо и земля будут новыми. Всего будет в изобилии, как в Эдемском саду. Дикие звери заживут в мире друг с другом, «они будут слушаться ребенка» (Исайя,

[1] Амос, IX: 13; Исайя, XXX: 23 и след.; XXXV: 1, 2, 7; LXV: 17; LXVI: 22; Осия, 1: 10; И: 18 и след.; Захария, VIII: 12; Иезекиль, XXXIV: 14, 27; XXXVI: 9 и след., 30, 35.

XI, 6). Болезни и увечья исчезнут навсегда: хромой воспрянет как олень, уши глухих откроются; не будет ни слез, ни плача (Исайя, XXX, 19; XXXV, 3 и след.). Новый Израиль воздвигнется на горе Сион, потому что рай находится наверху (Исайя, XXXV, 10; Пс. XLVIII, 2). Для христиан всеобщее обновление космоса и восстановление также являются основными характеристиками конца Света. В «Откровении святого Иоанна Богослова» говорится: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали... И услышал я громкий голос с неба, говорящий: ...И сотрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезней уже не будет; ибо прежнее прошло. И сказал сидящий на престоле: Се, творю все новое» (Откровение, 21).

Но это новое творение возникнет на руинах первого. Синдром финальной катастрофы напоминает описания разрушения Вселенной у индусов. Наступит засуха и голод, дни станут короче . Эпоха, непосредственно предшествующая концу Света, будет царством Антихриста. Но вновь явится Христос и очистит Землю огнем. По словам Ефрема Сирина, «море взревет, а затем высохнет, небо и земля разверзнутся, и распространятся повсюду дым и мрак. В течение сорока дней Господь нашлет огонь на землю, чтобы очистить ее от скверны греха и порока».

О разрушающем огне только один раз говорится в Новом Завете, во втором послании Петра (III, 6-14). Но он оказывается важным элементом и в прорицаниях сибилл, в стоицизме и в последующей христианской литературе. Такое представление об огне вероятно пришло из Ирана[3].

Царство Антихриста в некоторой мере равнозначно возвращению к Хаосу. С одной стороны, Антихрист

[1] W. Bousset, *The Antichrist Legend* (англ. перевод, Londres, 1896), pp. 195 sq., 218 sq.

[2] Ефрем Сирин, цит. у: Bousset. p. 238..

[3] Ср.: *Le Mythe de l'Etemel Retour,* pp. 185 sq.

предстает в форме дракона или демона[1], это напоминает старый миф о сражении между Богом и

Драконом. Сражение было в самом начале, до сотворения мира, и снова повторится в конце. Кроме того, Антихриста встретят как лже-Мессию и его царствование будет отмечено полным отрицанием общественных, моральных и религиозных ценностей, иными словами, это будет возвращение к Хаосу. В течение многих веков Антихрист отождествлялся с различными историческими персонажами, от Нерона до Папы (у Лютера). Следует подчеркнуть один факт: считалось, что в некоторые особенно трагические периоды истории господствовал Антихрист, но в то же время всегда сохранялась надежда, что его царство одновременно возвещало неизбежное пришествие Христа. Всемирные катастрофы, бедствия, террор, торжество Зла — все это представляло некий апокалиптический синдром , предшествующий, как полагали, новому пришествию Христа.

ХРИСТИАНСКИЙ МИЛЛЕНАРИЗМ

Христианство, став официальной религией Римской Империи, осудило милленаризм как ересь, хотя известные отцы церкви проповедовали его в прошлом. Но Церковь приняла Историю, и конец Света перестал быть неизбежным событием, каким он был во время преследования христиан. Этот мир, со всеми своими недостатками, несправедливостью и жестокостью, продолжал существовать. Только Бог знал час конца Света, и одно лишь казалось определенным: этот конец настанет не завтра. С триумфом Церкви царство небесное уже сошло на землю, и в определенном смысле старый мир оказался разрушенным. Можно распознать в официаль-

[1] Ср.: W. Bousset, *The Antichrist Legend,* pp. 145 sq.; см. также: R. Mayer, *Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn, 1957).

[2] См. также: A.A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East», *Byzantion,* XVI, fasc. 2, 1942-1943 (Boston, 1944, pp. 462-502).

ном антимилленаризме Церкви первое проявление учения о прогрессе. Церковь приняла мир таким, каков он есть, стараясь сделать существование человека более счастливым, чем оно было во время великих исторических кризисов. Церковь приняла эту позицию, вопреки всевозможным пророкам, прорицателям и провозвестникам апокалипсиса.

Через несколько веков, после проникновения Ислама в Средиземноморье, а особенно — после XI века, вновь появляются милленаристские и эсхатологические движения, на этот раз направленные против церкви и против ее иерархии. Для этих движений характерно несколько общих черт: их вдохновители ждут и провозглашают восстановление земного рая после испытаний и ужасных катаклизмов. О неизбежном конце мира возвещал также и Лютер. В течение веков проповедуется неоднократно та же религиозная идея: этот мир, подверженный историческому развитию — несправедлив, отвратителен, отдан на откуп дьяволу; и, к счастью, он уже на грани полного разложения, процесс катастрофического распада начался, этот старый мир трещит по всем швам, в самом скором будущем он будет уничтожен, силы тьмы будут окончательно побеждены, праведники восторжествуют и врата рая откроются для них. Все милленаристские и эсхатологические движения доказывают оптимизм человеческой натуры. Они реагируют на ужас, вызываемый историческими событиями, с силой, которую могло вызвать только крайнее отчаяние. Однако, в течение веков эсхатологическая напряженность ведущих христианских конфессий значительно ослабла. Ожидание конца Света и неизбежность Страшного суда — черты, не характерные ни для одной из крупных христианских Церквей. Милленаризм с трудом выжил лишь в нескольких ближайших к нам по времени христианских сектах.

Эсхатологическая и милленаристская мифология нашла свое новое рождение, в самое последнее время, в Европе, в двух политических тоталитарных движениях. Внешне абсолютно секуляризованные, нацизм и коммунизм насыщены элементами эсхатологического видения мира.

Они провозглашают конец старого мира и наступление Эры изобилия и блаженства. Норман Кон, автор самой последней книги о милленаризме, пишет по поводу национал-социализма и марксизма-ленинизма: «Под псевдонаучными формулировками, которыми пользуются и тот и другой, можно обнаружить взгляд на вещи, странным образом напоминающий самые темные измышления и средневековую чушь. Последний и решительный бой избранных (будь то арийцы или пролетарии) против армии демонов (евреев или буржуазии); радость управлять всем миром или счастье жить в абсолютном равенстве (или же и то и другое) достанутся избранным по замыслу Провидения, которые получат таким образом возмещение за все свои прошлые страдания; исполнятся высшие предначертания истории, и вселенная освободится, наконец, от зла — вот те

старые химеры, к которым люди питают пристрастие и по сегодняшний день» .

МИЛЛЕНАРИЗМ У ПЕРВОБЫТНЫХ НАРОДОВ

Однако наибольшее развитие миф о конце Света получает в наше время, за пределами западного мира. Речь идет о бесчисленных нативистских и милленаристских движениях, среди которых наибольшую известность получили меланезийские карго-культы, встречающиеся и в других районах Океании, а также в бывших Европейских колониях в Африке. Очень возможно, что большинство этих движений появились вследствие более или менее продолжительных контактов с христианством. Хотя они чаще всего направлены против белых и против христианства, большинство движений туземного милленаризма включают в себя христианские, эсхатологические элементы. В некоторых случаях аборигены восстают против миссионеров исключительно потому, что те ведут себя не как истинные христиане и не верят в неизбежный приход Христа и воскрешение мертвых. В Мелане-

[1] Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse* (Paris, 1963).

зии карго-культ ассимилировал мифы и ритуалы Нового года. Как мы уже видели, праздник Нового года предполагает символическое возрождение мира. Приверженцы карго-культа верят также, что Вселенная будет разрушена и воссоздана вновь, племя обретет нечто вроде рая: мертвые воскреснут, и не будет больше ни смерти, ни болезни. Но, как и в индоиранской и иудео-христианской эсхатологиях, этому новому сотворению и возвращению Рая будет предшествовать ряд космических катастроф: произойдет землетрясение, на землю низвергнется огненный дождь, горы обрушатся и погребут под собой долины, белые и аборигены, не исповедующие этого культа, будут уничтожены, и так далее.

Морфология милленаризма первобытных народов чрезвычайно богата и сложна. Для нашего исследования очень важно очертить несколько фактов :

1) милленаристские движения могут быть рассмотрены как развертывание мифо-ритуального сценария периодического возобновления мира;

2) не должно вызывать сомнений, по-видимому, прямое или косвенное влияние христианской эсхатологии;

3) приверженцы милленаристских движений по сути своей противники Запада, хотя они и подвержены влиянию западной культуры и проявляют желание приспособить к своим потребностям религию и образование белых людей, а также их богатства и оружие;

4) подобные движения всегда вызываются к жизни сильными религиозными личностями пророческого склада, но организуются и используются политиками или в политических целях;

5) во всех этих движениях считается, конец мира в конце тысячелетия неизбежен, но он произойдет обязательно после космического катаклизма или исторической катастрофы.

[1] Ср.: M. Eliade, *Méphisiophélès ei l'Androgyne* (Paris, 1962), pp. 155 sq. («Renouvellement cosmique et eschatologie»).

Нет надобности настаивать на политическом, социальном и экономическом характере этих движений: он и без того очевиден. Но их сила, их влияние, их творческое воздействие не ограничиваются исключительно этими социо-экономическими факторами. Речь идет о движениях религиозных. Их сторонники ждут и провозглашают конец Света, чтобы достичь лучших экономических и социальных условий — но особенно они надеются на возрождение мира и на восстановление человеческого счастья. Приверженцы этих течений жаждут благ земных — но в такой же степени они жаждут бессмертия, свободы и райского блаженства. Для них конец Света делает возможным преобразовать существование человека в жизнь блаженную, совершенную и бесконечную.

Добавим, что даже в тех движениях, где речь не идет о конце катастрофическом, идея возрождения и воссоздания мира составляет главный элемент. Пророк ИЛИ основатель культа проповедует неизбежность «возвращения к истокам» и, как следствие, возвращение к первоначальному «райскому» состоянию. Конечно, в большинстве случаев это «первозданное» райское состояние определенно представляет собой идеализированный образ культурной и экономической ситуации перед приходом Белых. Это не единственный пример мифизации «первоначального состояния» и «прошлой истории», воспринимаемых как Золотой Век. Но нас интересует в данном случае не «историческая» реальность, которую иногда удается выделить из этой буйной образности мифа, а факт, что конец Света — конец колонизации — и ожидание нового мира

предполагают возвращение к истокам. Персонаж мессии идентифицирован с культурным героем или мифическим долгожданным предком. Их приход равнозначен реактуализации мифических первоначальных времен, или же возрождению мира. Политическая независимость и культурная свобода, провозглашаемые милленаристскими движениями колониальных народов, воспринимаются как возвращение первоначальных счастливых времен. В целом, даже без *явного* апокалиптическо-

го разрушения, этот старый мир символически упраздняется и на его место устанавливается мир первозданного рая.

«КОНЕЦ МИРА» В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Западные цивилизации не могут сравниться в оптимизме с коммунистической эсхатологией и милленаризмом первобытных народов. Сегодня существует становящаяся все более угрожающей опасность катастрофического конца мира из-за термоядерного оружия. В сознании жителей Запада этот конец будет полным и окончательным, за ним не последует нового сотворения мира. У нас нет возможности предпринять здесь систематический анализ многочисленных выражений страха перед атомной катастрофой в современном мире. Но иные, связанные с этим, феномены западноевропейской культуры кажутся нам достойными исследования. Речь пойдет об истории западного искусства. С начала нашего века пластические искусства, так же как и литература и музыка, испытали трансформацию столь радикальную, что в данном случае можно говорить о «разрушении художественного языка». Начиная с изобразительного искусства, это «разрушение художественного языка» распространилось на поэзию, на прозу, а в последнее время, с Ионеско, и на театр. В отдельных случаях можно говорить о настоящем уничтожении всей вселенной искусств. При изучении некоторых недавно созданных произведений создается впечатление, что всю историю изобразительного искусства авторы хотели свести к *tabula rasa* [1]. Это более чем разрушение, это погружение в Хаос, во что-то вроде первозданной *massa confusa*[2]. Однако созерцая такие произведения, можно догадаться, что автор находится в поисках чего-то, что он еще не сумел выразить. Ему надо было уничтожить руины и обломки, оставленные в наследство предшествующими

[1] Чистая доска (лат,) — *прим. перев.*

[2] Неопределенная масса (лат.) — *прим. перев.*

революциями в пластических искусствах; ему необходимо было подойти к зародышевым формам материи, чтобы иметь возможность начать с нуля историю искусства. Есть ощущение, будто для многих современных художников «разрушение пластического языка» является только первой фазой более сложного процесса и что вслед за этим непременно последует сотворение новой вселенной.

В современном искусстве нигилизм и пессимизм первых революционеров и разрушителей есть мировосприятие уже устаревшее. В наше время ни один большой художник не верит в деградацию и неизбежное исчезновение своего искусства. С этой точки зрения их позиция напоминает позицию «примитивных» народов: они способствовали разрушению мира (то есть разрушению *их* мира, их художественной вселенной), чтобы тем самым способствовать сотворению нового мира. Это культурное явление чрезвычайно важно, поскольку именно художники представляют собой истинную творческую силу цивилизации или общества. В своем творчестве художник предвосхищает то, что должно прийти через одно или два поколения и в других областях социальной и культурной жизни.

Знаменательно то, что разрушение художественного языка совпало со взлетом в развитии психоанализа. Психология душевных глубин придает большое значение интересу к истокам, интересу, который в высшей степени характерен для человека архаического общества. Было бы чрезвычайно интересно досконально изучить процесс постепенного возобновления интереса к мифу о конце Света в современном искусстве. Мы бы увидели, что художники отнюдь не неврастеники, как нам о них иногда говорят, напротив, психически они более здоровы, чем многие современные люди. Они поняли, что истинное обновление может произойти не раньше, чем после настоящего конца. Первыми из современников художники приложили все силы для действительного разрушения *своего* мира, для того, чтобы воссоздать заново вселенную творческого воображения, в которой человек мог бы одновременно жить, созерцать и мечтать.

ГЛАВА V. ВРЕМЯ МОЖЕТ БЫТЬ УКРОЩЕНО

УВЕРЕННОСТЬ В НОВОМ НАЧАЛЕ

Сравнение, которое мы только что провели между «оптимизмом» народов, недавно сбросивших колониальное иго, и оптимизмом европейских художников и мыслителей, может быть расширено и углублено. Конечно, между верованиями традиционных обществ и некоторыми аспектами современной культуры существуют и иные сопоставления. Но мы намереваемся говорить об этом позднее, чтобы не прерывать последовательности изложения, поскольку провели анализ мифической темы конца Света, главным образом, для выявления отношений между эсхатологией и космогонией. Напомним, что в третьей главе мы подчеркивали чрезвычайную важность ритуально-мифологического сценария ежегодного возрождения мира. Мы видели, что этот сценарий предполагает мотив «совершенства первоначальных времен» и что, начиная с какого-то исторического периода, этот мотив становится «подвижным»; он может обозначать как совершенство в мифическом прошлом, так и то совершенство, которое установится в будущем, после конца Света. В продолжительном экскурсе касательно мифов о конце Света, анализ которых был дан в последней главе, мы хотели подчеркнуть, что даже в эстахологии главное — не *конец мира,* а уверенность в *новом начале.* Это возобновление есть, собственно говоря, повторение абсолютного начала, то есть космогония. Можно

81

сказать, что и здесь мы имеем дело с менталитетом, который характеризует первобытного человека, а именно, с тем исключительным значением, которое придается *познанию начал.* Действительно для человека первобытного общества знание о начале всех вещей (животных, растений, космических тел, и так далее) предполагает некоторое господство над ним: известно их место и то, как вызвать их в. будущем. То же самое правомерно и в отношении эсхатологических мифов: знание того, что имело место *ab origine,* знание космогонии дает и знание того, что произойдет в будущем. «Подвижность» понятия происхождения мира выражает надежду человека на то, что *мир пребудет вечно,* хотя он периодически и разрушается в буквальном смысле этого слова. Идея разрушения мира в сущности не пессимистична. Самим своим продолжением и длительностью мир обречен на упадок и вырождение, вот почему он должен символически возрождаться каждый год. Но так как известна космогония, то есть «тайна» происхождения мира, то можно принять идею апокалиптического разрушения мира.

ФРЕЙД И ПОЗНАНИЕ «СОТВОРЕНИЯ»

Излишне настаивать на «экзистенциальной» значимости познания начала в традиционных обществах. Это проведение характерно не только для архаических обществ. Желание познать начало вещей характерно и для западной культуры. В XVIII веке, и особенно в XIX, возникают многочисленные работы о происхождении мира, жизни, видов животных и растений, человека, языка, общества, религии и всех человеческих установлений. Предпринимаются попытки познать истоки и историю всего, что нас окружает: происхождение солнечной системы, брака или детских игр, таких как, например, игра в классики.

В XX веке научные исследования истоков и начал пошли по другому пути. Для психоанализа, например, ис-

82

тинное первоначало есть «человеческое первоначало», раннее детство. Жизнь ребенка протекает в мифическом, райском времени . Психоанализ разработал технику, способную обнаружить «истоки» нашей личной истории и, что очень важно, выявить то главное, первое событие, которое положило конец блаженству детства и определило будущую направленность нашего существования. «Если использовать понятия архаического менталитета, можно утверждать, что в жизни человека был «Рай» (для психоанализа он распространяется на период до рождения или до отнятия от груди) и «утрата Рая», «катастрофа» (детские травмы), и каково бы ни было отношение взрослого к этим первоначальным событиям, они имеют определяющее значение для его существования» . Интересно, что из всех наук о жизни единственно лишь психоанализ доходит до идеи, что «начала» любого человеческого существа являют собой рай и блаженство, тогда как другие науки о жизни настаивают на несовершенстве и неустойчивости начала. Нас интересуют две идеи Фрейда. Первая — «истоки» и «начала», связанные с «раем» и «блаженством»; вторая —

мысль *о* том, что с помощью воспоминания и «возврата назад» можно вновь пережить некоторые травмирующие события раннего детства. Блаженство «истоков» является, как мы видели выше, довольно распространенной темой в первобытных религиях, это явление засвидетельствовано также в Индии, Иране, Греции и в иудейско-христианской религии. Тот факт, что Фрейд помещает блаженство в

[1] Именно поэтому бессознательное имеет структуру мифа. Можно идти еще дальше и утверждать не только, что бессознательное «мифологично», но также, что некоторые из его содержаний имеют космическую значимость, иначе говоря, отражают способы, процессы и предназначения жизни и живой материи. Можно даже сказать, что единственный действительный контакт современного человека с космическим, сакральным осуществляется через бессознательное, идет ли речь о его мечтаниях и воображаемой жизни или же о творческих сознаниях, возникающих из бессознательного (поэзия, игры, спектакли, и так далее).

[2] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* p. 56.

начало человеческого существования не означает, что психоанализ имеет мифологическую структуру, что он заимствует архаические или мифические темы или принимает иудейско-христианский миф о Рае и о грехопадении. Единственное сближение, которое можно сделать между психоанализом, первобытным пониманием блаженства и совершенством начала, связано с тем фактом, что Фрейд обнаружил решающую роль «райского первого времени» раннего детства, блаженства перед «падением» (то есть отнятием от груди), иначе говоря, до того, как для каждого индивидуума время становится «прожитым временем». Что касается второй интересующей нас идеи Фрейда (а именно, идеи «возвращения назад»), с помощью которой есть надежда реактуализировать некоторые решающие события раннего детства, то она также оправдывает сближение и аналогии с архаическим поведением. Мы приводили ряд примеров, подчеркивающих веру в то, что можно реактуализировать (и, следовательно, вновь прожить) первоначальные события, рассказанные в мифах. Но, за несколькими исключениями (включая магические исцеления), эти примеры иллюстрируют коллективное возвращение назад. События, передаваемые мифами, с помощью ритуалов переживаются всем сообществом или какой-либо его значительной частью. Техника психоанализа делает возможным индивидуальное возвращение к первоначальному времени. Этот экзистенциальный возврат назад известен также и в архаических обществах и играет важную роль в некоторых восточных психофизиологических приемах. В настоящее время мы приступаем к исследованию этой проблемы.

ТРАДИЦИОННАЯ ТЕХНИКА «ВОЗВРАЩЕНИЯ К ИСТОКАМ»

Мы не имеем намерения сравнивать психоанализ с верованиями и техникой «возвращения к истокам» примитивных и восточных народов. Цель сравнения, предложенного здесь, — показать, что «возвращение к исто-

кам», важность которого для понимания человека и особенно для его лечения, отмечал Фрейд, было известно уже внеевропейским культурам. После всего того, что мы уже сказали в отношении стремления обновить мир, повторяя космогонию, нетрудно будет понять основу этих ритуалов: возвращение индивидуума к своим истокам, понимается как возможность обновления и возрождения его существования. Но, как мы вскоре увидим, «возвращение к истокам» может осуществляться с разными целями и иметь различные значения.

Прежде всего, существует хорошо известный символизм ритуалов посвящения, предполагающий *regressus ad uterum*[1]. Так как мы достаточно исследовали этот комплекс в нашей книге «Рождение мистики», ограничимся здесь несколькими краткими ссылками. Начиная с древнейших стадий культуры, инициация подростков включает ряд ритуалов, символика которых очевидна: речь идет о перевоплощении неофита в эмбрион, с его последующим рождением заново. Инициация в данном случае равнозначна второму рождению. Благодаря механизму инициации, подросток становится полноправным членом общества, социально ответственным, с пробужденным культурными традициями сознанием. Возвращение к материнскому лону обозначается или через затворничество неофита в шалаше, или через символическое пожирание его чудовищем, или через проникновение на священную территорию, идентифицированную с чревом Матери-Земли.

Нас интересует здесь прежде всего тот факт, что наряду с ритуалами инициации подростков, характеризующими «примитивные» народы, существуют также, в более сложных культурах, ритуалы инициации, включающие *regressus ad uterum.* Ограничимся примером Индии, где можно различить этот мотив в трех различных типах

[1] Возвращение в материнское лоно (лат.) — *прим. перев.*

[2] Ср., например, австралийский ритуал племени кунапипи, описанный в кн.: R.M. Berndt, *Naissances mystiques,* (Paris, 1959)pp. 60 sq.

85

церемоний инициации. Это, прежде всего, обряд, называемый *упанаяма,* который заключается в приобщении мальчика к личности и влиянию наставника. Мотив вынашивания плода и рождения заново здесь выражен очень ясно: наставник символически перевоплощает подростка в эмбрион и вынашивает его три ночи в своем чреве[1]. Тот, кто совершает *упанаяма,* считается дважды рожденным (dvi-ja). Существует также обряд дикса, совершаемый над тем, кто готовит себя к жертвоприношению сома, он состоит, собственно говоря, в воображаемом возвращении на стадию зародыша . Наконец, *regressus ad uterum* находится также в центре внимания в ритуале *хирания-гарбха,* что буквально переводится как «золотой эмбрион». Подростка вводят в золотую вазу, имеющую форму коровы, и, покидая ее, он считается заново рожденным[3].

Во всех этих случаях *regressus ad uterum* осуществляется с целью приобщить подростка к новым формам бытия, или возродить его. С точки зрения структуры возвращение к материнскому лону соотносится с регрессией Вселенной к зачаточному состоянию или состоянию Хаоса. Мрак предродовой жизни соответствует Ночи, предшествующей сотворению мира и сумраку хижины, где подросток проводит свое затворничество. Все эти обряды инициации предполагают возвращение к материнскому лону и у «примитивных» народов и народов Индии имеют мифическую модель . Существует нечто более интересное, чем мифы, связанные с обрядами инициации *regressus ad uterum.* Это мифы, повествующие о приключениях Героев, колдунов или шаманов, которые не символически, а на самом деле, во плоти и крови, совершают *regressus.* Многие мифы содержат в себе:

[1] Ср.: *Naissances mystiques,* pp. 113 sq.

[2] *Ibid.,* p. 115.

[3] *Ibid.,* p. 118.

[4] О мифических моделях обрядов инициации в Индии ср.: *Naissances mystiques,* p. 117.

86

1) пожирание героя морским чудовищем и его победоносное освобождение после вспарывания брюха этого чудовища;

2) связанный с инициацией проход через *vagina dentata* или опасный спуск в грот, расщелину, ассоциируемую со ртом или входом во чрево Матери-Земли.

Все эти действа составляют испытания инициации, пройдя которые победивший герой обретает новую форму бытия[1]. Мифы и обряды инициации подростков, включающие *regressus ad uterum* раскрывают очевидность следующего факта: возвращение к истокам подготавливает новое рождение, но оно не повторяет первое, физическое рождение. Это возрождение духовного порядка, чисто мистическое, иначе говоря, выход в новую форму существования (включающую половую зрелость, участие в культовых и сакральных действиях, короче, «открытость» Высшему Разуму). Основная идея заключается в следующем: чтобы достичь высшей формы существования, необходимо повторить внутриутробное развитие и рождение, но они повторяются ритуально и символически; другими словами, мы имеем здесь дело с действиями, ориентированными на ценности Высшего Разула, а не на поведение, относящееся к психофизиологической активности.

Важно было отметить последнее обстоятельство, чтобы не сложилось впечатление, будто все мифы и обряды «возвращения к истокам» можно рассматривать в одном и том же плане. Конечно, символика здесь та же, но контексты различны, и замысел, раскрывающийся в контексте в каждом отдельном случае, дает нам возможность проникнуть в истинные значения мифа. Как мы видели, с точки зрения структуры возможно провести аналогию между мраком предродовой жизни или мраком хижины, где подросток проходит инициацию, и ночью, предшествующей сотворению мира. Действительно, ночь, из которой каждое утро рождается солнце, символизиру-

[1] Ср.: *Naissances mystiques,* p. 132 sq.

87

ет первоначальный Хаос, а восход солнца ассоциируется с космогонией. Но этот космогонический символизм обогащается, естественно, новыми оттенками значения при рождении мифического предка, физическом рождении каждого отдельного индивида или рождении заново в ходе инициации.

Все это станет яснее, когда мы обратимся к примерам. Мы увидим, что «возвращение к истокам» служит моделью для различных физиологических и психо-ментальных приемов, имеющих целью перерождение человека и продление его жизни, а также его выздоровление и окончательное избавление от болезни. Мы уже имели случай заметить, что космогонический миф применяется

по-разному; наиболее часто встречающиеся случаи: лечение, поэтическое творчество, приобщение подростка к социуму и культуре и так далее. Мы уже видели также, что *regressus ad uterum* может быть уподоблен возвращению к хаотическому состоянию, предшествующему сотворению мира. Теперь можно понять, почему некоторые древние способы исцеления использовали ритуальное возвращение к материнскому лону вместо обряда словесного воспроизведения космологического мифа. Например, в Индии, вплоть до наших дней, традиционная медицина производит омоложение пожилых людей и восстановление здоровья совершенно истощенных больных, погружая и закапывая их в ров, имеющий форму матки. Символизм нового рождения очевиден. Впрочем, этот обычай засвидетельствован и за пределами Индии: закапывать больных для обретения нового рождения в лоне Матери-Земли[1].

«Возвращение к истокам» обрело славу как терапевтическое средство и в Китае. Даосизм придает большое значение «эмбриональному дыханию» *тай-цзы.* Оно состоит во вдохе, производящемся по замкнутой цепи, как это делает зародыш; последователь этой системы старается имитировать циркуляцию крови и дыхания от мате-

[1] Ср.: *Traité d'Histoir des Religions,* pp. 220 sq..

ри к ребенку и от ребенка к матери. В предисловии к *Тай-цзы ку кью* («Положение рта при эмбриональном дыхании») это сформулировано очень точно: «Возвращаясь к основам, обращаясь к истокам, можно победить старость, обрести то состояние, в котором пребывает зародыш» . Один из текстов современного синкретического даосизма утверждает следующее: «Именно поэтому Будда в своем великом милосердии раскрывает метод (алхимической) работы огня и учит людей *проникать заново в материнское лоно,* чтобы воссоздать свою природу (истинную) и (полноту) своего жизненного предназначения»[2].

Таким образом, перед нами две различные, но связанные общими смысловыми моментами мистические техники, имеющие своей целью «возвращение к истокам»: «эмбриональное дыхание» и алхимическая работа. Известно, что эти две техники фигурируют среди многочисленных методов, используемых даосами, чтобы продлить юность и добиться чрезвычайного долголетия (бессмертия). Алхимические эксперименты должны сопровождаться соответствующей мистической медитацией. Расплавляя металлы, алхимик-даос старается осуществить в своем собственном теле единство двух космологических принципов — единства Неба и Земли, чтобы воссоздать ситуацию первоначального Хаоса, которая существовала до сотворения Мира. Эта первоначальная ситуация, названная состоянием Хаоса *(houen),* соотносится как с хаотическим состоянием яйца и эмбриона, так и с райским бессознательным состоянием несотворенного мира[3]. Даос стремится достичь этого первоначального состояния или через медитацию, сопровождающую алхими-

[1] H. Maspéro, «Les Procédé des Nourrir le Principe Vital dans la Religion taoiste ancienne» *(Journal Asiatique,* avril-juin 1937, pp. 117-252, 353-430), p. 198.

[2] *Ху-мин-кин* Лю Хуаяна, цит. у: Rolf Stein, (Jardins en miniature d'Extrême-Orient» *(Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orienté,* t. XLII, Hanoï, 1943, pp. 1-104), p. 97.

[3] Ср.: R. Stein, *op. cit.,* p. 54.

ческий эксперимент, или через «эмбриональное дыхание». Но «эмбриональное дыхание» на последнем этапе сводится к «унификации дыхательных движений», к технике слишком сложной, чтобы мы могли ее здесь рассмотреть. Достаточно сказать, что «унификация дыхательных движений» имеет космологическую модель. Действительно, согласно учению даосов, «вдохи» были изначально «смешаны» и заключены в яйце, в Великом Едином, от которого отделились Небо и Земля[1].

Идеал даосов — достигнуть блаженства, юности и долголетия (бессмертия) — имел космологическую модель: таким было состояние первоначального единства. Здесь не наблюдается реактуализация космогонического мифа, как это было в обрядах исцеления, о которых шла речь. Речь идет не о том, чтобы повторять *сотворение космоса,* но о том, чтобы обрести вновь состояние, *предшествующее космогонии,* состояние Хаоса. Но суть здесь та же: здоровье и юность достигаются через «возвращение к истокам», которое осуществляется или «возвращением к материнскому лону», или возвращением к Великому Космическому Единству. Важно здесь отметить, что и в Китае считается, что болезнь и старость излечиваются через «возвращение к истокам», единственное средство, которое древний разум считаем эффективным в борьбе с разрушительным действием Времени. Речь идет в конце концов, об упразднении быстротекущего Времени, о «возвращении вспять» и о том, чтобы начать заново существование, со всем

непочатым многообразием своих возможностей.

ЧТОБЫ ОСВОБОДИТЬСЯ ОТ ВРЕМЕНИ...

В этом отношении особенно интересна Индия. Йога и буддизм развили там технику психофизиологической практики «возвращения назад» до невиданной в других странах степени. Конечно, обряды здесь больше не оп-

[1] H. Maspéro, op. cil., p. 207, п. 1.

ределяются никакой лечебной целью: не используется больше никакого *regressus ad uterum* с целью исцеления или омоложения, а также символического повторения космогонии, предназначенной вылечить пациента с помощью погружения в первоначальную полноту и неисчерпаемость. Йога и буддизм — явления иного плана, чем первобытная практика врачевания. Их окончательная цель не здоровье и омоложение, а духовная свобода и самообладание. Йога и буддизм — явления сотериологии, мистические приемы и цели их, естественно, иные, чем цели магического выздоровления. Однако нельзя не заметить некоторого структурного подобия и сходства этой мистической технологии индусов и первобытного врачевания. Аскетизм и созерцательная философия индусов преследуют ту же цель: избавить человека от страдания жить во времени . Согласно философии индусов, причина всех непрерывно продолжающихся в мире страданий — карма, протяженность во времени: именно закон кармы диктует и определяет многочисленные превращения, постоянное, вечное возвращение к жизни и, следовательно, к страданию. Освобождение от закона кармы равнозначно «исцелению». Будда — царь врачей, его наследие провозглашается как «новая медицина». Уничтожить окончательно кармический цикл и освободить себя от Времени можно, «испепелив» до последнего семени будущую жизнь. И вот одним из способов «сжечь» кармические остатки является технология «возврата к истокам», с целью познания предшествовавшего существования. Это общеиндийская установка, подтверждаемая *Йога-сутрой* (III, 18), известна всем мудрецам, современникам Будды, и рекомендуется самим Буддой.

«Надо начать свой путь с какого-нибудь определенного момента, как можно более близкого настоящему времени, и проделать весь путь наоборот («против шерсти», *pratiloman)* с целью дойти до истоков, *ad originem,* туда,

[1] Ср.: *Mythes, rèves et mystères,* pp. 50 sq.

где самая первая жизнь, «вспыхнув» в мире, породит Время, достигнуть того удивительного мгновения, когда Времени больше не будет, так как ничего нет, ничего не проявляется. Смысл и цель этого приема понятен: тот, кто возвращается назад во времени, должен неизбежно достичь исходного пункта, который, в конечном счете, совпадает с созданием мира. Прожить прошлые жизни значит понять их и в какой-то степени «сжечь» свои «грехи», то есть сумму действий, порожденных невежеством, накапливавшихся и передававшихся от одного существования к другому, согласно закону кармы. Но важнее то, что мы приходим к началу Времени, к отсутствию времени, вечному настоящему, предшествующему всякому опыту времени, основанному первоначальным греховным человеческим существованием. Иначе говоря, отправляясь от какого-либо момента временной напряженности, можно *исчерпать* эту протяженность, проходя ее в противоположную сторону, и выйти в отсутствие Времени, в вечность. Но этим самым мы выходим за рамки удела человеческого и достигаем ничем не обусловленного состояния, которое предшествовало осознанию Времени, как грехопадения, как круговращение колеса истории» .

Хатха-йога и некоторые тантрические школы используют метод, называемый «движение против течения», с целью достичь инверсии всех психофизиологических процессов. Этот «возврат», «движение назад», передается посредством внутреннего уничтожения Космоса и, следовательно, «ухода от времени», достижения «бессмертия». По тантрической концепции бессмертия можно достичь только *остановив проявления* процесса распада, дезинтеграции; следует направиться «против течения» *(ujana sadhana),* обретая первоначальное единство, существовавшее *in illo tempore,* до Творения[2]. Речь, следовательно, идет о том, чтобы реализовать в своем собственном

[1] *Ibid..* p. 51-52.

[2] M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité el liberté* (Paris, 1954), pp. 270 sq.

бытии процесс космического поглощения и достичь «начала». В *Шивасамхите* (I, 60 sq.) предлагается достаточно знаменательное духовное упражнение: описав создание Вселенной

Шивой, текст говорит затем о противоположном процессе космического поглощения, как он переживается в упражнениях йогой. Упражняющийся *видит,* как стихия Земля становится более «тонкой», растворяется в стихии Воды и как Вода растворяется в Огне, Огонь в воздухе, Воздух в Эфире, и так далее вплоть до того, что все растворяется в Великом Брахмане[1]. Йог присутствует при *процессе, обратном Творению,* но возвращается назад, к «истокам». Это йоговское упражнение можно сравнить с даосской техникой, преследующей «возврат к яйцу» и к «первоначальному Великому Одному».

Еще раз подчеркнем: мы не отождествляем мистическую технику индусов и китайцев, с одной стороны, и первобытные методы лечения; это явления разного порядка. Но любопытно отметить некоторую преемственность поведения человека по отношению ко времени во все эпохи разных культур. Это поведение можно определить следующим образом: *чтобы исцелиться от времени, следует «вернуться назад» и слиться с «началом Мира».* Мы только что видели, что этот «возврат к началу» оценивается по-разному. В архаических и палевосточных культурах повторение космогонического мифа имело целью уничтожение прошедшего времени и начало нового существования, новой жизни, исполненной еще неисчерпаемых сил. Для китайских и индийских мистиков целью было не новое существование здесь на этой земле, а возвращение «назад» и соединение с первоначальным Великим Одним. Но в этих примерах, равно как и в других, приводимых нами, решающим и главным было «возвращение к истокам».

[1] *Le Yoga, p.* 272.

ВОССТАНОВИТЬ ПРОШЛОЕ

Мы обратились к этим примерам для сравнения двух категорий технологии: 1) психоанализа и 2) древних восточных методов, содержащих различные приемы «возвращения к истокам и преследующих множество разных целей. Мы не собирались подробно обсуждать эти приемы, а лишь хотели показать, что экзистенциальный возврат к началу, хотя и характерен для первобытного менталитета, не является свойством исключительно только этого мышления. Аналогичную технологию разработал Фрейд с целью дать современному человеку возможность восстановить содержание некоторых форм «врожденного» опыта. Мы установили, что существует несколько возможностей возвращения назад, наиболее значительные из которых следующие:

1) быстрая и прямая реинтеграция первоначальной ситуации (или Хаос, пракосмическое состояние, или само мгновение творения);

2) постепенный возврат к «истокам», подъем во Времени, начиная с настоящего времени до «абсолютного начала».

В первом случае речь идет о полном, мгновенном, головокружительном уничтожении Космоса (или человека как результата некоей временной протяженности), о восстановлении первоначальной ситуации («Хаоса или, если говорить на уровне антропологии, «семени», «эмбриона»). Совершенно очевидно сходство между структурой этого метода и ритуально-мифологических сценариев стремительного отхода к «Хаосу» и повторением космогонии.

Во втором случае, при непрерывном возвращении к «истокам» мы сталкиваемся с тщательным и исчерпывающим припоминанием индивидуальных и исторических событий. Конечно, и в этом случае высшая цель — «сжечь» эти воспоминания, так сказать, уничтожить их, переживая и отдаляясь от них. Но речь уже не идет об их немедленном стирании с целью как можно быстрее

достичь исходного момента. Напротив, очень важно держать в памяти, не забывать даже самые незначительные детали существования (настоящего или предшествующего), так как только благодаря этим воспоминаниям удается «сжечь» свое прошлое, овладеть им, помешать ему воздействовать на настоящее.

В отличие от первого случая, моделью которого является немедленное уничтожение мира с последующим его воссозданием, здесь самую существенную роль играет *память.* От Времени нас избавляет воспоминание, *анамнез.* Самое главное — вспомнить все события, свидетелями которых мы являлись в продолжение всего времени. Эта технология сходна с подробно исследованной нами концепцией первобытного мышления, согласно которой для овладения чем-либо очень важно иметь знания об истории и происхождении этого. Конечно, поворот времени вспять предполагает опыт личной памяти, а познание истоков сводится к предчувствию первоначальной истории, служащей в качестве примера, к познанию мифа. Но структуры их подобны: речь всегда идет о том, чтобы детально и точно вспомнить, что произошло у истоков.

Здесь мы подходим к проблеме, существенной не только для понимания мира, но особенно важной для последующего развития мифологического мышления. Знание истоков и истории конкретных вещей и фактов сообщает некоторую магическую силу воздействия на них. Но это же знакомство открывает путь постоянным размышлениям о происхождении и структурах мира. Мы еще вернемся к этому вопросу. Однако, следует уточнить уже сейчас, что память рассматривается как знание. Тот, кто способен *вспомнить себя,* располагает более ценной религиозно-магической силой, чем тот, кто знает о происхождении вещей. В древней Индии, например, существовало ясное различие между «объективным» знанием происхождения различных реальностей и «субъективным» знанием, в основе которого лежит воспоминание о предшествующих существованиях. «Мы знаем, о

мечта, где ты родилась *(janitram)»,* — восклицает автор *Атарва Веды.* «Мы знаем, о Агни, что ты родилась в трех местах». Благодаря подобному знанию истоков («место рождения»), человеку удается противостоять мечте и он оказывается способным безнаказанно обращаться с огнем.

Но знание о своих предшествующих существованиях, то есть знание личной «истории», дает еще и нечто большее: овладение своей собственной судьбой и наукой сотериологического типа. Помнящему о своих «рождениях» (то есть началах) и предшествующих жизнях (промежутки времени, образуемые значительным числом пережитых событий) удается избавиться от кармической зависимости. Иными словами, он становится хозяином своей судьбы. Поэтому «абсолютная память», — память Будды, например, — равняется познанию всего и сообщает его обладателю космократическое всемогущество. Ананда и другие ученики Будды «помнили о своих рождениях». Вамадева, автор знаменитого гимна *«Ригведа»,* говорил о себе: «Еще находясь во чреве матери, я познал все рождения богов» *(Ригведа,* IV). Кришна также «знал все жизни» *(Бхагават-Гита,* IV)[1]. Боги, Будда, йоги, мудрецы — все они *из тех кто знает.*

Знание предшествующих существований не есть опыт исключительно только индийской цивилизации. Наличие его засвидетельствовано у шаманов. Мы увидим, что оно играло важную роль в философии греков. Но сейчас важно подчеркнуть, что исключительная ценность познания «истоков» и предшествующих существований есть следствие того значения, которое придавалось познанию «экзистенциальных» и «исторических» мифов, повествующих о становлении рода человеческого. Как мы говорили, удел человека, его судьба имеют «историю»: некоторые решающие события имели место в мифологическую эпоху, и лишь затем человек стал таким, каким он является в настоящее время. Следовательно, эта перво-

[1] Ср.: *Mythes, rêves et mystères,* p. 52.

начальная, драматическая и порой даже трагическая история должна быть не только познана, она должна постоянно *восстанавливаться в памяти.* В дальнейшем мы увидим последствия решения, принимаемого первобытным человеком на определенном этапе своей истории, постоянно вновь переживать кризисы и трагедии своего мифического прошлого.

ГЛАВА VI. МИФОЛОГИЯ, ОНТОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ

СУЩНОСТЬ ПРЕДШЕСТВУЕТ СУЩЕСТВОВАНИЮ

У религиозного человека сущность предшествует существованию. Это одинаково равноценно и для человека «примитивных» и восточных обществ, и для еврея, и для христианина, и для мусульманина. Человек, каким он является в настоящее время, есть результат влияния ряда обстоятельств, происходивших с самого начала. Мифы повествуют об этих обстоятельствах, объясняя человеку, как и почему он был создан. Для религиозного человека реальное, подлинное существование начинается тогда, когда он включается в исходную, первичную историю и берет на себя ответственность за ее последствия. История эта имеет сакральный характер, так как действующие лица ее — сверхъестественные существа и мифические предки. Пример: человек смертен потому, что мифический предок теряет бессмертие по какой-то досадной случайности или же его лишает бессмертия какое-то сверхъестественное существо; или же, вследствие какого-нибудь мифического события, происходит разделение на мужской и женский пол с одновременной утратой бессмертия, и так далее. В некоторых мифах смертность объясняется какой-нибудь оплошностью, досадной ошибкой: посланник Бога, какой-нибудь зверь, забывает о своем поручении или, замешкавшись, прибывает слишком поздно, и так далее. В подобной живописной форме находит свое выражение мысль об абсурдной смерти. Но и в этом случае история остается «божественной историей», так как дающий поручение — сверхъестественное

98

существо и при желании мог бы исправить ошибку своего посланника.

Если наиболее существенные события происходят в «начале начал», то сами эти события в разных религиях различны. Для иудаизма и христианства главное — драма потерянного Рая, объясняющая трагизм современного «удела человеческого». Для цивилизации Месопотамии главное — образование мира в результате расчленения тела морского чудовища Тиамата и сотворение человека с помощью крови верховного демона Кингу, смешанной с небольшим количеством земли (то есть с материей, непосредственно происходящей из тела Тиамата). Для жителя Австралии самое существенное — ряд действий, осуществляемых сверхъестественными существами «во время сновидений».

Мы не имеем возможности говорить здесь о всех темах, представляющих в мифах разных религий «главное», а именно — исходное, первоначальную драму, создавшую человека таким, каким он является в настоящее время. Напомним лишь о наиболее существенных их типах. Прежде всего нас интересует раскрытие отношения *homo religiosus* к тому «главному», исходному, что предшествует его становлению. Мы предполагаем a *priori,* что существует несколько отношений, поскольку, как мы только что видели, содержание «главного», решающегося в мифические времена, изменяется в зависимости от того или иного религиозного видения.

БОГ ОТДЫХАЮЩИЙ

Многие первобытные племена, особенно те, которые задержались в своем развитии на стадии охоты и собирательства, имеют представление о Верховном Существе, которое почти не принимает никакого участия в религиозной жизни. О нем очень мало известно, мифы о нем немногочисленны и обычно довольно просты. Считается, что это Верховное Существо создало Мир и человека, но очень быстро отошло от дел, удалилось на Небо.

99

Иногда оно даже не заканчивает работу по творению и поручает ее своему «Сыну» или своему представителю. Нам уже приходилось говорить о превращении Верховного Существа в *отдыхающего бога,* ограничимся здесь только несколькими примерами . У племени селькнам с Огненной Земли Бог, именуемый «живущий на Небе» или «пребывающий на Небе», всемогущ, вездесущ и вечен, но акт творения завершали те мифические предки, которые сами были созданы Верховным Существом до того, как он удалился за звезды. Бог этот безразличен к людским и мирским делам. У него нет ни образов, ни жреца. С молитвами к нему обращаются только, когда заболевают («Ты, пребывающий на небесах, не отнимай у меня моего ребенка, он еще слишком мал»), во время стихийных бедствий ему приносят дары.

Племя иоруба с Невольничьего Берега верит в небесного творца, именуемого Олорун (дословно: «хозяин Неба»), который, начав работу по сотворению мира, передал затем его завершение и

управление некоему низшему богу Обатала. Сам же окончательно отошел от земных и людских дел; не существует ни храмов, ни статуй, ни служителей этого высшего Бога, ставшего «отдыхающим богом». К нему тем не менее обращаются во время всеобщих бедствий.

Ндиамби, верховный бог племени эреро, уединившись на небе, передоверил управление человечеством низшим богам. «Зачем мы будем совершать жертвоприношения ему?— поясняет туземец,— Мы не боимся его, ведь в отличие от наших умерших предков он не сделал нам никакого зла» . Верховное существо племени тумбука считает ниже своего достоинства «вмешиваться в повседневные людские дела». К Дзингбе («Всеобщий Отец») племена еве взывают только во время засухи: «О, небо, страшна засуха, пролей дождь, пусть освежится земля и

[1] Ср.: *Traité d'Histoir des Religions,* pp. 53 sq.

[2] *Traité,* p. 55.

зацветут поля» . Удаленность и отрешенность Верховного Существа от земных дел получают замечательное выражение в поговорке племени жирияма из восточной Африки, таким образом описывающей это божество: «Мулунгу — наверху, маны же, души умерших предков моих, — внизу». В племени банту говорят: «Сотворив человека, Бог перестал им заниматься». То же самое повторяют и в племени Негриллос: «Бог отдалился от нас!»[2]

Как видно из этих примеров, Верховное Существо утрачивает свою *религиозную актуальность,* культовое значение; мифы указывают на то, что он удаляется от людей, становится *отдыхающим богом.* Явление это подтверждается и в более сложных религиях древнего Востока, Индии и Средиземноморья: место небесного Бога, создателя, всезнающего и всемогущего, заменяет Бог Оплодотворяющий, спутник Великой Богини, эпифания производительных сил Вселенной .

Можно сказать, что в каком-то смысле бог отдыхающий — это первый пример «гибели Богов», неистово провозглашаемой Фридрихом Ницше. О Боге-творце, культ которого утрачен, в конце концов забывают. Забвение Бога, как его полная потусторонность, трансцендентность, есть пластическое выражение его религиозного отсутствия, религиозной неактуальности или, что то же самое, его «смерти». Исчезновение Верховного Существа выразилось не в ослаблении религиозной жизни. Напротив, можно сказать, что истинные «религии» возникают как раз *после* этого исчезновения: наиболее содержательные и драматические мифы, самые необычные обряды, многообразие богов и богинь всех видов, культ предков, жертвоприношения, храмы, маски, различные закрытые общества — все это признаки культур уже прошедших стадию охоты и собирательства, где Верхов-

[1] *Ibid.,* p. 55.

[2] *Ibid.,* p. 55-56.

[3] Ср.: *Traité,* pp. 68 sq.

ное Существо или отсутствует (забыто?), или интегрировалось в другие божества до такой степени, что его уже невозможно узнать. «Сумерки богов», о которых говорит Мартин Бубер, удаление Бога и его молчание, темы, привлекающие внимание некоторых современных теологов, не есть явления только нашего дня. «Трансцендентность», потусторонность Верховного Существа всегда служили оправданием безразличия человека по отношению к нему. Даже когда о нем вспоминали, тот факт, что до Бога *так далеко,* оправдывал некоторые небрежности, если не полное безразличие.

У племени фанг в экваториальной Африке об этом говорится с простодушием и с большой смелостью:

Бог (Нзаме) наверху, человек внизу. Бог это Бог, человек — это *человек. Каждый у себя, каждый в своем доме*[1].

Так думал, впрочем, и Джордано Бруно: Богу «как абсолюту нет никакого дела до нас» *(«Пространство торжествующего зверя»).* Следует сделать, впрочем, одно замечание. О забытом или игнорируемом Верховном Существе вспоминают при угрозе и бедствиях, ниспосылаемых свыше (засуха, гроза, эпидемия). Вспомним о вышеприведенных примерах. Как правило, о забытом Боге вспоминают только, когда уже ничто другое не помогает, когда обращение к другим божествам ни к чему не приводит. Верховный Бог племени ораонов — Драгмеш. В случае крайней нужды ему приносят в жертву белого петуха и восклицают: «Мы уже сделали все, что могли, нам остается только обратиться за помощью к тебе... Смилуйся над нами»[2]. Подобно им, евреи удалялись от Яхве и поклонялись богам Балу и Астарте всякий раз, когда история им это позволяла, то есть в эпоху мира, спокойствия и относительного

экономическо-

[1] *Traité,* p. 56.

[2] J.G. Fraser, *The Worship* of *Nature* (Londres, 1026), p. 631.

го благополучия, но сейчас же вспоминали о своем Боге, когда происходили исторические катастрофы. «Тогда взывали они к Предвечному и молили его: мы согрешили, оставили Предвечного и служили Балу и Астарте; вырви нас из рук наших врагов, и мы будем служить тебе» (I Samuel, XIII, 10).

Но даже когда Верховного Бога «забывают» и полностью исчезает его культ, воспоминание о нем остается жить в скрытой, приниженной форме, в мифах и сказаниях о первозданном «Рае», в инициациях и рассказах шаманов и целителей, в религиозном символизме (символы Центра Мира, магического полета и подъема, символы неба и Света, и так далее), а также в некоторых видах космогонических мифов. Можно было бы много рассказать по вопросу о забвении Верховного Существа на «сознательном» уровне коллективной религиозной жизни и о его существовании в скрытой форме на уровне «бессознательного», или на уровне символа, или же, наконец, в экстатических экспериментах некоторых посвященных. Но это увело бы нас далеко от предмета нашего разговора. Скажем лишь только, что сохранение Верховного Существа в индивидуальных экстатических опытах или символах не остается без последствий для религиозной истории архаических человеческих обществ. Подобного опыта, равно как и углубленного размышления о каком-либо небесном символе, порой бывает достаточно для того, чтобы выдающаяся личность вновь открыла для себя Верховное Существо. Именно благодаря таким опытам или размышлениям, общество в некоторых случаях начинает совершенно новую религиозную жизнь.

В целом, для всех первобытных культур, знавших Верховное Существо, но в той или иной мере его забывших, «главное» заключается в следующем:

1) Бог создает мир человека, затем удаляется на небо;

2) это удаление порой сопровождается разрывом связей между небом и землей, либо значительным отделением неба. В некоторых мифах первоначальная близость Неба и присутствие бога на Земле составляют синдром

рая (дополняемого первородным бессмертием человека, его дружескими отношениями с животными и отсутствием необходимости работать);

3) место этого более или менее забытого *отдыхающего бога* оказывается занятым различными божествами, имеющими одну общую черту — они ближе к человеку, помогают ему или, напротив, преследуют его более непосредственным и постоянным образом.

Примечательно, что человек первобытных обществ, как правило, хорошо помнящий деяния сверхъестественных существ, о которых говорится в мифах, забывает Бога творца, ставшего *отдыхающим богом.* Культ Творца сохраняется только, когда он предстает в виде Демиурга или сверхъестественного Существа, создавшего мир, как это имело место в религиях Австралии. Это сверхъестественное Существо присутствует в обрядах, посвященных возобновлению мира. Причина этого понятна: творец здесь является также и создателем пищи. Он не только создал мир и предков, но породил также животных и растения, что позволило выжить человеку[1].

УБИЕННОЕ БОЖЕСТВО

Наряду с верховными существами и творцами, которые становятся *отдыхающими богами,* сходящими со сцены, в истории религии известны боги, исчезающие с лица земли, но их уничтожают люди (или точнее их мифические предки). Если «смерть» *отдыхающего бога* оставляет только пустоту, быстро заполняемую, впрочем, другими божествами, то насильственная смерть способна творить. В результате их смерти в человеческой жизни происходят очень важные изменения. Более того, это новое связанно с самой сутью убиенного божества и, таким образом, продлевает его существование.

[1] Отметим, что жителям Австралии также известны *отдыхающие боги;* ср.: *Truite,* p. 50.

Убитое в определенное время божество продолжает существовать в ритуалах, которые периодически реактуализируют это убийство. В других случаях божество воскресает в живых формах (звери, растения), появляющихся из его тела.

Убиенное божество *никогда* не исчезает из памяти, хотя те или иные подробности мифа о его гибели могут быть забыты. Забыть его нельзя тем более, что необходимость в нем у людей

возникает как раз после его смерти. Мы скоро убедимся, что во многих случаях это божество входит в само тело человека, главным образом, через продукты питания. Более того: смерть этого божества радикальным образом изменяет саму жизнь человека. В некоторых мифах человек сам становится смертным и приобретает пол. В других мифах убийство идет по сценарию ритуала инициации, то есть церемонии, превращающей «естественного» человека (ребенка) в человека определенной культуры.

Морфология этих божеств чрезвычайно богата, и мифы о них многочисленны. Есть, тем не менее, некоторые существенные общие черты: эти божества *не являются космогоническими;* они возникают на Земле после Творения и не остаются здесь на долгое время; убиваемые людьми, они не мстят за себя и даже не проявляют злопамятности; напротив, они учат людей, как извлечь пользу из своей смерти. Существование подобных божеств — одновременно и тайна и драма. О происхождении их чаще всего ничего не известно, кроме того, что они явились на землю, чтобы быть полезными людям и что главное их предназначение связано с их насильственной смертью. Можно также сказать, что они первые, чья история предвосхищает историю человечества: с одной стороны, их существование ограничено во времени, с другой стороны, их трагическая смерть составляет часть общей судьбы человечества.

Пока трудно уточнить, на какой культурной стадии произошло четкое выделение данного типа богов. Как показал Иенсен (и мы скоро в этом убедимся), наиболее

105

характерные примеры этого встречаются в земледельческих племенах, занимающихся разведением корнеплодов. Но подобный вид божеств встречается также в Австралии, и, по-видимому, очень редко — среди африканских охотников. Австралийский миф рассказывает о том, как человекоподобный великан, Лумалума, оказывающийся в то же время и китом, приплыл к берегу и, направляясь к западу, съел всех людей, которых он встретил на своем пути. Оставшиеся в живых, удивившись тому, что число их уменьшилось, стали внимательно наблюдать за происходящим и обнаружили на пляже кита с полным животом. На следующее утро, собравшись по тревоге, они напали на него и забросали копьями. Они вскрыли ему живот и оттуда вынули скелеты. Кит сказал им: «Не убивайте меня, перед тем как умереть, я покажу вам ритуалы инициаций, известные мне». Кит совершил обряд мараиин, показав людям, как надо исполнять его в танцах. «Мы делаем так, — сказал он им, — и вы делайте так; я покажу и отдам вам все это». Научив людей обряду мараиин, кит показал им и другие обряды. В конце концов, он уплыл в море, обратившись к ним: «Не называйте меня больше Лумалума, теперь у меня другое имя. Называйте меня *наувул-наувул,* так как теперь я живу в соленой воде»[1].

Человекоподобный великан-кит глотал людей, чтобы сделать их посвященными. Люди не знали этого и убили его, но перед тем как умереть (то есть окончательно обратиться в кита) Лумалума приобщил их к ритуалам инициации. Эти ритуалы в некоторой мере символизируют смерть, за которой следует воскресение.

В австралийском племени караджери подобная судьба постигает двух братьев Багаджимбири. Во «Времена снов» они вышли из земли в виде собак Динго, но затем

[1] Ronald M. Berndt, *Djanggavul. An aboriginal cult of North-Eastern Amhem Land* (New York, 1953), pp. 139-141. Ср. также в: *Naissances mystiques,* p. 106, где рассказывается о питоне Лунингу, заглатывавшем молодых людей. Его убили, но затем поставили ему памятник.

106

превратились в людей-великанов. Они заменили окружающую среду и принесли культуру в племя караджери, знакомя их, помимо прочего, с обрядами инициации. Но некий человек (то есть мифический предок) копьем убивает их. Воскрешенные молоком своей матери, Багаджимбири превращаются в водяных змей, а дух их подымается в небеса, становясь тем, что европейцы называют облаками Магеллана. С тех пор караджери ведут себя так же, как эти мифические братья и самым тщательным образом подражают всему тому, чему научились у своих предков, прежде всего сохраняют обряд инициации . Следующий пример — из жизни африканского тайного общества племен Манджа и Банда, но есть основания предполагать, что тот же сценарий наблюдался и на более ранних культурных уровнях. Тайное общество называлось Нгакола, обряды инициации в них воспроизводят миф. Некогда на земле жил Нгакола. Тело его было черным, все в длинных волосах. Никто не знал, откуда он, жил Нгакола в джунглях. Он мог убить человека и воскресить его. Он говорил людям: «Посылайте всех ко мне, я их поем, а затем выплюну в новом, преображенном виде!» Его совету последовали, но так как Нгакола возвращал только половину проглоченных, то его решили убить. «Его накормили большим количеством маниока, куда добавили камней. Чудовище ослабело, и его прикончили ножами и дротиками». Миф этот служит

основанием и оправданием ритуалов тайного общества. Освященный плоский камень играет в церемониях инициации большую роль. По преданию его извлекли из живота Нгакола. Новообращенного вводят в хижину, которая символизирует тело чудовища. Здесь он слышит мрачный голос Нгакола, подвергается пыткам и бичеванию, ему говорят, что он попал в чрево Нгакола и теперь переваривается. Другие новообращенные поют хором: «Нгакола, возьми нашу печенку!» После того, как новообращенный претерпевает испытания, тот, кто руководит

[1] R. Piddington, цит. в: *Mythes, rêves et mystères,* pp. 257 sq.

107

обрядом, в конце концов объявляет, что проглотивший неофита Нгакола выплевывает его обратно .

Как мы уже сказали, этот миф и этот обряд похожи на другие африканские инициации архаического типа. Африканские обряды по случаю наступления половой зрелости заключаются в обрезании и сводятся к следующему: главные посвященные воплощают божественных диких животных и «убивают» новообращенных, совершая обрезание; это убийство-посвящение основывается на мифе, рассказывающем о первозданном животном, которое убивало людей, чтобы воскрешать их в преображенном виде. Люди в конце концов его убили, и это мифическое событие ритуально воспроизводится в обряде обрезания новообращенных: убитый диким зверем (которого представлял главный посвященный) новообращенный воскресает и надевает его шкуру .

Ритуально-мифологическую тему можно восстановить следующим образом:

1) сверхъестественное существо убивает людей (с целью их посвящения);

2) не понимая смысла этой акции, люди мстят за себя, уничтожая это животное, но на основе этой первобытной драмы возникают тайные обряды;

3) сверхъестественное существо присутствует в этих церемониях в сакрализованном образе или предмете, представляющем его тело или его голос .

ГАЙНУВЕЛЕ И ДЕМА

Мифы этой категории характеризуются тем, что первородное убийство сверхъестественного существа порождает ритуалы инициации, благодаря которым существование людей получает некоторый высший смысл. Примечательно также, что такое убийство не считается престу-

[1] E Anderson, цит. в: *Mythes, rêves et mystères,* p. 273.

[2] Ср. *Naissances mystiques,* p. 60.

[3] *Naissances mystiques,* p. 106, n. 26.

108

плением, иначе оно периодически не воспроизводилось бы в ритуалах. Еще с большей очевидностью это подтверждается изучением специфического мифо-ритуального комплекса землепашеских племен палеокультуры. Ад.Е. Иенсен показал, что религиозная жизнь племен тропических районов, выращивающих клубни, сосредотачивается вокруг тех божеств, которые он именует божеством типа *дема,* заимствуя сам термин *дема* у народностей Маринд-аним из Новой Гвинеи, которые обозначают этим словом божественных творцов и первородных существ, живших в мифические времена. *Дема* описываются то в виде людей, то в виде животных и растений. В главном мифе рассказывается об умерщвлении божества — *дема* остальными *дема* .

Самый известный миф о молодой девушке Гайнувеле записан Иенсеном на Сераме, одном из островов Новой Гвинеи. Вот его содержание.

В незапамятные времена некто Амета встретил на охоте дикого кабана. Пытаясь скрыться, кабан утонул в озере. На его клыке Амета обнаружил кокосовый орех. В ту ночь ему приснился сон про орех и ему было приказано его посадить, что он и сделал на следующий день. Через три дня кокос вырос, а еще через три дня он зацвел. Амета залез на дерево, чтобы сорвать цветы и приготовить из них напиток. Но он порезал себе палец, и капля крови упала на цветок. Через девять дней он обнаружил, что на цветке сидит маленькая девочка. Амета взял ее и завернул в листья кокосовой пальмы. За три дня девочка выросла и стала невестой. Амета назвал ее Гайнувеле («ветка кокосовой пальмы»).

Во время большого праздника Маро Гайнувеле сидела посередине площадки, на которой танцевали, и все девять ночей раздавала танцующим подарки. Но на девятый день мужчины вырыли в середине этой площадки

[1] Ad.E. Jensen, *Mythes et cultes chez peuples primitifs* (перевод M. Metzger et J. Goffinet. Paris, 1954), p. 108.

109

яму и во время танцев бросили туда Гайнувеле. Затем они засыпали яму и продолжали танцевать

над ней.

Когда на следующий день Гайнувеле не вернулась домой, Амета понял, что ее убили. Он нашел ее тело, вырыл его и разрубил на части, похоронив их в разных местах, а себе оставил только руки. Из захороненных частей тела выросли неизвестные до того времени растения, клубни которых с тех пор стали главной пищей людей. Руки Гайнувеле Амета отдал другому божеству *дема,* по имени Сатене. На танцевальной площадке Сатена начертила спираль с девятью витками и встала посередине. Из рук Гайнувеле она соорудила дверь и собрала танцоров. «Так как вы ее убили — обратилась она к присутствующим, — я не хочу больше жить здесь. Я уйду отсюда сегодня же. А сейчас вы должны подойти ко мне через эти двери». Те, кому это удалось, остались людьми. Остальные же обратились в животных (свиней, птиц, рыб) и духов. Сатена объявила, что люди увидят ее только после их смерти, и исчезла с лица Земли[1]

Ад.Е. Иенсен показал важность этого мифа для понимания религии и мировосприятия землепашеских племен палеокультуры. Убийство богини-дела самими *дема,* предками современного человечества, кладет конец прежней эпохе (которую не следует расценивать как «райскую») и открывает эпоху, в которой мы живем в настоящее время. *Дема* стали людьми, то есть смертными существами, разделенными на мужской и женский пол. Что касается убитой *дема,* то существование ее

[1] Ad.E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stutgart, 1948), pp- 35-38; ср. также: Joseph Campbell. *The Masks of Cod: Primitive Mythology* (New York, 1959), pp. 173-176. О распространенности этого мифологического мотива ср.: Gudmund Hatt «The Corn Mother in America and Indonesia» *(Anthropos,* LVI, 1951, pp. 853-914). С возражениями Германа Баумана (ср.: *Das doppelte Geschlecht,* Berlin, 1955) спорит Ад.Е. Иенсен в статье «Der Anfang des Bodenbaus in mythologischer Sicht» *(Paideuma,* VI, 1956, pp. 169-180). См. также: «Die Problematik der Mythologeme "Hainuwele" und "Prometheus"» *(Anthropos,* LV, 1960, pp. 215-238).

продолжается или в ее собственных «творениях» (съедобные растения, животные, и так далее), или в доме мертвецов (в который она сама превращается), или же в самом «способе бытования смерти», то есть в том способе, который сама она породила своей собственной смертью. Можно сказать, что божество *дема* «скрывает» свое существование в различных формах бытия, которые оно само порождает своей насильственной смертью: в темном царстве мертвых, в мире животных и растений, выросших из ее разрубленного тела, в различии полов, в смертности. Насильственная смерть божества *дема* есть не только «смерть, дающая жизнь», она есть также способ постоянного присутствия в жизни людей и даже их смерти. Ведь, питаясь растениями и животными, выросшими из ее тела, люди, по существу, питаются самим божеством *дема.* Например, Гайнувеле оживает в кокосовом орехе, в клубнях, в свиньях, поедаемых людьми. Как показал Иенсен , убой свиньи есть «представление» убийства Гайнувеле. И повторение его лишь напоминает о служащем примером божественном действе, породившем все то, что существует на земле в настоящее время. Для земледельцев палеокультур, следовательно, «главное» сконцентрировано в этом первоначальном убийстве. И так как религиозная жизнь состоит, собственно говоря, в напоминании об этом акте, то самый серьезный грех — это «забвение» какого-нибудь эпизода первоначальной божественной драмы. Различные моменты религиозной жизни постоянно напоминают о событии, которое имело место в давние времена, и этим самым помогают людям сохранять сознание божественного происхождения современного мира. Как пишет Иенсен[2], обряды, связанные с половым созреванием, напоминают, что для людей способность продлить род проистекает из первого мифологического убийства, и равным образом проясняют тот факт, что смертность неотделима от про-

[1] Ср. *Mythes et cultes cher les peuples primitifs,* pp. 189 sq.

[2] *Ibid.*

дления рода. *Погребальные церемонии,* связанные с путешествием опочившего в царство мертвых, напоминают, что это путешествие есть только повторение того, что совершило божество-*дема*. Но главным моментом оказывается как раз повторение убиения божества *дема. Человеческие жертвоприношения и жертвоприношения животных* есть только торжественное воспоминание первоначального убийства. И *каннибализм* объясняется той же самой идеей, что проявляет себя в потребности клубней, в частности, тем, что всегда (так или иначе) поедается божество.

Религиозные обряды, следовательно, суть праздники воспоминания. «Знание» есть изучение главного мифа (убийство божества и его последствия) и старание не забыть его. Забыть о божественном акте значит совершить настоящее святотатство. «Забыть» о том, что современная форма существования людей есть результат божественного действа, значит совершить «проступок», «грех», «святотатство». В племени вемалов, например, Луну представляют как

божество-дама; считается, что у нее во время новолуния происходит менструация и в течение трех ночей она остается невидимой, поэтому и женщин, в период их менструаций, изолируют в специальных хижинах. Всякое нарушение этого запрета влечет за собой необходимость обязательного искупления. Женщина приносит животное в дом, где живут влиятельные люди, признает свою вину и уходит. Люди приносят животное в жертву, жарят его и едят. Этот ритуал умерщвления является воспоминанием первого кровавого жертвоприношения, то есть «первородного» убийства. «Логически святотатство забвения искупается тем, что воспоминаниям предаются с особенной силой. И по своему исходному смыслу кровавое жертвоприношение есть «напоминание» об этом исключительном событии»[1].

[1] *Op. cit.,* p. 225.

НЕ «ОНТОЛОГИЯ», А «ИСТОРИЯ»

По структуре все эти мифы есть мифы о происхождении. Они раскрывают происхождение современных условий жизни человека, полезных растений, животных, религиозных установлений (инициации подростков, тайные общества, кровавые жертвоприношения, и так далее), правил поведения людей, а также причины смерти. По всем этим поверьям «самое существенное» решалось не при Сотворении мира, а после, в мифическую эпоху. По-прежнему, речь идет о времени мифическом, но уже не о «первоначальном», которое можно назвать «космогоническим». «Самое существенное» теперь связывается не с онтологией (как возник *реальный мир),* а с историей. Историей одновременно божественной и человеческой, поскольку она оказывается результатом драмы, исполняемой предками людей и сверхъестественными существами иного рода, чем Боги-творцы, всемогущие и бессмертные. Эти божественные существа способны менять форму своей жизни, могут «умирать», превращаться во что-то иное, но эта смерть не есть уничтожение, окончательно они не исчезают, а возрождаются в своих творениях. Более того, их смерть от руки мифических предков изменила не только способ их существования, но также и способ существования людей. Начиная с первоначального убийства, между божественными существами типа *дема* и людьми устанавливается нерасторжимая связь. Теперь между ними существует нечто вроде «причащения». Человек питается Богом и, умирая, соединяется с ним в царстве мертвых.

Таковы первые трагические, полные пафоса мифы. В последующих культурах, называемых «культурами повелителей», и позднее, в городских культурах античного ближнего Востока, получат развитие другие формы мифов, отличающихся неистовым и патетическим характером. Анализ всех их не входит в задачу этой небольшой книги. Напомним все же, что неземное верховное существо, наделенное творческим даром, обнаруживает рели-

гиозную деятельность только в некоторых скотоводческих культурах (главным образом, у тюрко-монгольских народностей) и в монотеизме Моисея, в Исламе и учении Заратустры. Верховное существо больше не играет важной роли в религиозной жизни и незначительно представлено в мифологии (иногда оно полностью отсутствует, как, например, Диос в ведической мифологии индусов), хотя его имя еще не забыто — Ану у жителей Месопотамии, Эль у ханайцев, Уран у древних греков. «Пассивность» и праздность Урана послужили причиной его кастрации: он потерял силу и способность участвовать в земных делах. В ведической Индии Варуна заступил место Диоса, но и сам в первую очередь стал отступать перед молодым и воинственным Индрой, пока не исчез совсем, вытесненный Вишну и Шивой. Эль отступает перед Балу, а Ану перед Мардуком. За исключением Мардука, все эти верховные божества не являются больше «творцами» в полном смысле слова. Они не создали мифа, они только систематизировали и организовали его и взяли на себя ответственность поддерживать порядок и продолжение жизни. Они прежде всего оплодотворители, подобно Зевсу и Балу, их многочисленные связи с земными богинями гарантируют обильные урожаи и неиссякаемое плодородие полей . Даже сам Мардук является творцом лишь этого мира, то есть вселенной, которая существует в настоящее время. До него существовал другой «мир», для нас почти немыслимый, так как это был не Космос, а Океан или флюиды. В том мире господствовала Тиамат и ее супруг, здесь жило три поколения богов.

Этих кратких пояснений достаточно. Важно подчеркнуть то, что значительные мифологические системы евроазиатского политеизма, соответствующие первым историческим цивилизациям, все больше проявляют интерес к тому, что произошло после сотворения Земли и даже после сотворения (или появления) человека. Акцент де-

[1] Ср.: *Traité d'Histoir des Religions,* pp. 68-90.

114

лается на том, что произошло с богами, а не на том, что они сотворили. Конечно, всякое божественное деяние всегда с большей или меньшей очевидностью окрашено «творением», но все более важным становится не результат этого деяния, а последовательность составляющих его драматических событий. Бесчисленные приключения Балу, Зевса, Индры и подобных им божеств — наиболее широко «известные» мифологические темы.

Напомним также о мифах, где молодых богов убивают или они становятся жертвами несчастного случая (Осирис, Таммуз, Аттис, Адонис, и так далее), а затем оживают, где богиня нисходит в ад (Иштар) или же туда вынуждена спуститься царская дочь (Персефона). Эти «смерти», как и смерть Гайнувеле, несут творческое начало в том смысле, что они связаны с растительной жизнью. Тема нисхождения божества в ад станет позднее ядром мистериальных религий.

Но какими бы впечатляющими и драматическими они ни были, эти смерти не привели к созданию разнообразных и богатых мифологических систем. Смерть (а иногда и воскрешение) этих богов, как и в случае смерти Гайнувеле, исчерпывала их драматическую судьбу, оказывалась центральным эпизодом их судьбы. Подобно гибели Гайнувеле, их смерть оказывала влияние на судьбу человеческую: обряды, связанные со смертью и возрождением растительного мира (Осирис, Таммуз, Персефона), или таинства инициации — следствия этого трагического события.

В великих мифологиях, освященных именами таких поэтов как Гомер и Гесиод, неизвестными сказителями Махабхараты или же теологами и ритуалистами (как в Египте, Индии и Месопотамии) все больше внимания обращается на повествование о *деяниях* богов. И в какой-то момент истории, прежде всего в Греции и в Индии, но также и в Египте, культурная элита перестает проявлять интерес к *истории богов* и не верит больше в мифы (как в Греции), продолжая все же еще верить в *богов.*

115

НАЧАЛО «ДЕМИСТИФИКАЦИИ»

В истории религий это первый известный пример сознательного процесса «демистификации». Конечно, даже в архаических культурах случалось так, что тот или иной миф терял религиозное содержание и становился легендой или сказкой для детей, но при этом сохраняли свое значение другие мифы. Во всяком случае это не было культурным событием первостепенного порядка, как в Греции до Сократа и в Индии эпохи Упанишад, имеющим самые серьезные и непредсказуемые последствия. После процесса «демистификации» греческая и индийская мифологии не были уже для культурной элиты тем, чем они были для предшествующих поколений.

Элита искала теперь «главное» не в истории богов, а в «первоначальной исходной ситуации», предшествовавшей истории. Здесь налицо попытка выйти за пределы мифологии как божественной истории, приблизиться к тому первоисточнику, откуда берет начало сущее, обнаружить саму «прародительницу бытия». Именно в процессе поисков *первоисточника,* начала, философия вновь открыла, хотя и не надолго, космогонию, речь шла теперь не о космогоническом мифе, а об онтологической проблеме.

К «главному», таким образом, приходят, удивительным образом, поворачиваясь вспять. Речь теперь идет не о regressus, достигающемся с помощью ритуала, а о таком «возвращении», которое достигается усилием мысли. В этом смысле мы имеем право сказать, что первые философские построения произошли из мифологии: систематизированная человеческая мысль стремилась, понять то «абсолютное начало», о котором говорилось в космогонии, обнаружить тайну сотворения мира, тайну возникновения бытия.

Но мы увидим, что «демифологизация» греческой религии и появление строгой и систематизированной философии Сократа и Платона не уничтожили окончательно мифологического мышления. Впрочем, о радикальном отходе и преодолении мифологического мышления трудно

116

говорить, пока сохраняется преклонение перед «началом» и пока *забвение* того, что произошло *in illo tempore,* или в мире трансцендентальном, рассматривается как главное препятствие для достижения познания или для спасения. Мы увидим, насколько еще Платон был связан с архаическим мышлением. В космогонии Аристотеля также еще сохраняются пережитки довольно важных и значительных мифологических тем.

Очень возможно, что гению греков, опираясь только лишь на свои собственные силы, не удалось

бы отделиться от мифологического мышления, даже если оказался бы ниспровергнутым последний бог, а мифы о нем были сведены на уровень детских сказок. Ибо, с одной стороны, философский гений греков принимал самое главное в мифологическом мышлении, а именно: вечное возвращение, циклическое видение космической и человеческой жизни; а с другой стороны, сознание греков не допускало, что история могла стать объектом познания. Физика и метафизика греков развертывает некоторые темы из мифологического мышления: важность начала; существенное и основополагающее предшествует человеческому существованию; решающая роль памяти, и так далее. Это не значит, конечно, что не существует связи и преемственности между греческим миром и философией. Философская мысль использует и продолжает мифологическое видение космической реальности и человеческого существования.

Миф оказался превзойденным лишь после открытия Истории, точнее после пробуждения исторического сознания в иудеохристианстве и расцвете этого сознания у Гегеля и его последователей, только после радикальной ассимиляции того нового способа бытия в меру человеческого существования. Но вряд ли можно говорить об уничтожении мифологического мышления. Как мы вскоре увидим, оно выжило и сохранилось, хотя и радикальным образом изменившись. И парадоксальнее всего, что выжило и сохранилось оно прежде всего в историографии.

ГЛАВА VII. МИФЫ ПАМЯТИ И ЗАБВЕНИЯ

КОГДА ЙОГ ВЛЮБЛЯЕТСЯ В КОРОЛЕВУ

Мациендранат и Горахнат считаются самыми выдающимися и известными йогами в средневековой Индии. Их сверхъестественные подвиги явились источником богатой эпической литературы. Один из центральных эпизодов мифологического фольклора рассказывает, о том, как Мациендранат потерял память. Согласно одной из самых известных версий, он, маэстро йог, во время своего пребывания на Цейлоне влюбился в королеву и поселился в ее дворце, совершенно забыв свое имя и прошлое. По одному из непальских вариантов, Мациендранат поддался искушению при следующих обстоятельствах: его тело осталось под охраной его ученика, а душа его проникла в тело только что умершего короля и воскресила его. Это чудо известно у йогов как «переход в тело другого человека»: святые иногда поступают подобным образом чтобы познать плотское наслаждение, не запятнав себя. Наконец, как мы узнаем из поэмы «Горакшавия», Мациендранат был пленником женщин в стране Кадали.

Узнав о пленении Мациендраната, Горахнат понимает, что его господин обречен на смерть. Он опускается тогда в царство Яма, изучает книгу судеб, находит страницу, рассказывающую о судьбе его гуру, исправляет ее и стирает его имя из списка мертвых. Затем он идет в Кадали, где предстает перед Мациендранатом, переодевшись в танцовщицу, и начинает танцевать, исполняя загадочные песни. Мало-помалу к Мациендранату возвращается память, и он вспоминает, кто он, и понимает,

118

что дорога плотских наслаждении ведет к смерти, что его «забыть» было, в сущности, забвением своей истинной и бессмертной природы и что «прелести Кадали» представляют из себя лишь мираж мирской жизни . Горахнат заставляет его вернуться на путь йога и сделать свое тело совершенным. Он ему объясняет, что это Дурга наслал на него «забвение», которое чуть не стоило ему бессмертия. Эти волшебные чары, прибавляет Горахнат, символизируют проклятие неведения, насланное «природой» (то есть Дурга) на человеческое существо[2].

Эта мифическая тема сводится к следующим элементам:

1) духовный адепт влюбляется в царицу или становится пленником женщин;

2) в обоих случаях физическая любовь приводит к тому, что маэстро забывает о своей личности;

3) его ученик находит его и при помощи различных символов (танцев, тайных знаков, языка, полного намеков) помогает ему вновь обрести память и сознание своей личности;

4) «забвение» ассоциируется со смертью, и, наоборот, «пробуждение», возвращение памяти являются необходимым условием бессмертия.

Центральный мотив — забвение-плен в результате слишком сильного погружения в жизнь и воскрешение памяти через знаки и загадочные речи ученика — напоминает в какой-то мере известный гностический миф о «Спасенном спасителе», каким его представляет нам *«Гимн Жемчужине».* Как мы скоро увидим, существуют и другие аналогии между некоторыми аспектами индийского мышления и гностицизмом. Но в данном случае влияние гностицизма нельзя считать обязательным. Забвение и пленение Мациендраната составляют паниндийский мотив. Эти два несчастья образно выражают падение

[1] M. Eliade, *Le Yoga, Immortabilité et Liberté* (Paris, 1954), p. 311.

[2] *Le Yoga,* p. 321.

119

разума (личности, *атман-пуруша*) *в* круговорот жизни и, как следствие, потерю осознания самого себя. Индийская литература, чтобы описать удел человеческий, использует одинаково охотно как образы пленения, забвения, незнания, сна, так и, наоборот, образы освобождения от зависимости, разрывания пелены (или снятия повязки, закрывающей глаза), воспоминания, пробуждения, памяти, и так далее — для выражения преодоления этого удела или для возвышения над ним, чтобы выразить свободу и высвобождение *(мокша, мукти, нирвана,* и так далее).

ИНДИЙСКИЙ СИМВОЛИЗМ ЗАБВЕНИЯ И ВОСПОМИНАНИЯ

В Дигханикае утверждается, что Боги падают с небесных высот, когда «память изменяет им и подводит их»; напротив, те Боги, которые ничего не забывают, вечны, несменяемы, и их природа неизменна. «Забвение» равнозначно сну и потере самого себя, дезориентации, «слепоте» (повязка

на глазах). В «Чандогья Упанишада» (VI, 14, 1-2) рассказывается об одном человеке, увезенном бандитами далеко от своего города с завязанными глазами. Когда его покинули в пустынном месте, он принялся кричать: «Помогите! Меня бросили здесь с завязанными глазами!» Кто-то снял с него повязку и указал дорогу к городу. Идя от одной деревни к другой и спрашивая дорогу, человек этот достиг своего дома. Таким же образом, говорится в этом тексте, тому, кто имеет всеведущего наставника, удается сбросить повязку незнания с глаз, и в конце концов он достигает совершенства.

Шанкара комментирует этот пассаж *Чандогья Упанишады* на нескольких, ставших известными, страницах. Так происходит, говорит Шанкара, с человеком, уведенным ворами далеко от своего истинного Существа (от *Атман-Брахмана)* и попавшим в ловушку тела. Воры — это ложные идеи «достоинства — недостатки» и другие.

120

На его глазах повязка иллюзий и человек опутан эмоциями, которые он испытывает по отношению к своей жене, сыну, другу, своему стаду, и так далее: «Я сын такого-то, я счастлив или несчастлив, умен или глуп, я набожен и так далее. Как я должен жить? Где находится тот путь, которым можно избегнуть несчастья? В чем мое спасение?» Так он размышляет, попав в сети чудовищного обмана, пока не встречает того, кто понимает правду человеческого существования, того, кто освободился от рабства, кто счастлив и, кроме тога, полон любви к окружающим. Он постигает благодаря этому человеку дорогу познания и всю суетность мира. Таким образом, человек, который был пленником своих собственных иллюзий, освобождается от зависимости от мирских вещей. Тогда он познает свое истинное существо и понимает, что он в этом мире не заблудший путник, каким он себя мыслил. Напротив, он понимает, что он таков, каким должен быть. Таким образом, глаза его освободились от пелены иллюзий, созданной его собственным невежеством *(авидья)* и он вновь — человек Гандхара, вернувшийся к своему дому, вновь обретший атман, полный радости и безмятежности[1].

Мы узнаем здесь каноны, посредством которых индийская мысль пытается сделать понятной парадоксальную ситуацию личности *(атман),* запутавшейся в сотворенных ею иллюзиях и питающейся своим преходящим существованием; личности *(атман),* страдающей от последствий этого «незнания» до той минуты, как к ней приходит прозрение и понимание того, что она только внешне живет в этом мире. Самхья и Йога представляют подобную же интерпретацию: Личность *(пуруша)* лишь внешне порабощена, и освобождение *(мукти)* есть не что иное, как *овладение сознанием* своей вечной свободы. «Я чувствую себя страдающим, я чувствую себя порабощенным, я жажду освобождения. В тот момент, когда я начинаю сознавать — будучи пробужден от

[1] Шанкара, комментарии к «Чандогья Упанишада», VI, 14, 1-2.

121

сна, — что мое «я» есть только продукт Материи *(пракрити),* я понимаю, что все существование есть лишь цепь горестных мгновений и что истинный разум «бесстрастно созерцает» драму личности .

Важно подчеркнуть, что для Самхья-Йога так же, как и для Веданты, освобождение может быть сравнимо с «пробуждением» или с осознанием той ситуации, которая существовала с самого начала, но не могла найти пути для своей *реализации.* В определенном отношении можно соотнести «знание» (которое есть в конечном итоге «незнания самого себя») с «забвением» истинного своего «Я» *(атман, пуруша).* «Мудрость» *(джнана, видья,* и так далее), сорвав покрывало *майи* и уничтожив непонимание, делает возможным освобождение, то есть пробуждение.

Будда обладал абсолютным всеведением, так как достиг совершенного пробуждения. Как мы это видели в предыдущей главе, Будда, подобно мудрецам и йогам, помнил все свои предыдущие существования, но, как уточняют буддистские тексты, в то время, как мудрецы и йоги достигли возможности знать лишь определенное количество своих прошлых существований, иногда самых значительных, Будда был единственным, кто знал их все. Иначе говоря, только Будда был всезнающим.

«ЗАБВЕНИЕ» И «ПАМЯТЬ» В АНТИЧНОЙ ГРЕЦИИ

«Воспоминание существует для тех, кто умеет забывать», — писал Плотин (Эннеады, 4, 6, 7). Это платонистская теория, «Для тех, кто способен забыть, воспоминание есть добродетель; но совершенный ум никогда не теряет истины из поля зрения и не нуждается в ее восстановлении в своей памяти» (Phedon, 246 c, d), Но существует различие между памятью *(mneme)* и

воспоминанием *(anamnesis).* Боги, о которых говорил Будда в *Диханикая* и которые свалились с неба, когда их память начала им изменять, пре-

[1] M. Eliade, *Le Yoga,* p. 44.

122

вратились в людей. Некоторые из них вели аскетический образ жизни и занимались медитацией. Благодаря жестокой дисциплине йогов, им удалось вспомнить свои предыдущие существования. Совершенная память, следовательно, есть более высокое достоинство, чем способность к воспоминанию. Так или иначе, но воспоминание предполагает «забвение», а это последнее, как мы только что увидели, равнозначно в Индии незнанию, рабству (пленению) и смерти.

Подобная ситуация наблюдается и в Греции. Мы не можем здесь представить все факты, имеющие отношение к «забвению» и восстановлению памяти в верованиях и философских размышлениях греков. Мы намереваемся проследить различные модификации «мифологии памяти и забвения», чью важнейшую роль у доземледельческих народов мы уже отмечали в предыдущей главе. В Индии, как и в Греции, верования более или менее аналогичные верованиям доземледельческих народов были проанализированы, заново интерпретированы и восстановлены в своей значимости поэтами, созерцателями и первыми философами. Это говорит о том, что в Индии, как и в Греции, мы имеем дело не исключительно только с религиозным поведением и выражением мифологического сознания, а, прежде всего, с рудиментами психологии и метафизики. Однако, существует преемственность между «народными» верованиями и «философской» спекулятивной мыслью, вот эта преемственность главным образом нас и интересует.

Богиня Мнемозина, персонифицированная «Память», сестра Кроноса и Океаноса — мать всех муз. Она обладает всеведением: согласно Гесиоду (Теогония, 32 38), она знает «все, что было, все, что есть, и все, что будет». Когда поэтом овладевают Музы, он пьет из источника знания Мнемозины, это значит, прежде всего, что он прикасается к познанию «истоков» «начал», родословных. «Музы поют от Начала — *éx árkhes (Теогония,* 45, 115) — о появлении мира, происхождении богов, о рождении человечества. Таким образом, воспетое прошлое есть более чем просто предшествование настоящему: оно есть его источник. Восходя к

123

этому источнику, воспоминание ищет не возможности расположить события во временных рамках, а возможности достигнуть основы существующего, обнаружить первопричины, первоначальную реальность, породившую космос и позволяющую понять становление в его целостности .

Благодаря первоначальной памяти, поэт вдохновленный Музами, приближается к первоосновам сущего. Эти первоосновы проявляются в мифическое время Начала и составляют принципы этого мира. Но именно потому, что они появляются *ab origine ,* невозможно схватить эти реальности с помощью повседневного опыта. С полным основанием Ж.П. Вернан сравнивает вдохновение поэта с вызыванием умершего из потустороннего мира или с *descensus ad linferos*[3], которое совершает живущий, чтобы познать все, *что он хотел бы знать.* «Привилегия, которую Мнемозина предоставляет аэду, заключается в чем-то вроде контракта с потусторонним миром, в возможности свободно входить в него и вновь возвращаться. Прошлое оказывается одним из измерений потустороннего мира» . Именно поэтому, в той мере, в какой оно «забыто», «прошлое» — историческое или первоначальное — сопоставимо со смертью. Река Лета, «забвение» является неотъемлемой частью царства смерти. Умершие — это потерявшие память. И, напротив, некоторые, удостоенные предпочтения, — среди них Тиресий или Амфиарай, — сохранили свою память и после кончины. Чтобы сделать бессмертным своего сына Эфалида, Гермес одарил его безграничной памятью. Как писал Апполоний Родосский, «даже когда он пересекал Ахеронт, реку в царстве мертвых, забвение не поглотило его души; и хотя он живет то в обители теней, то в зем-

[1] J.-P. Vernant, «Aspects Mythiques de la mémoire en Grece» *(Journal de Psychologie,* 1959, pp. 1-29), p. 7. Ср. также: Ananda K Coomaraswamy «Recollection, Indian and Platonic» *(Supplement to the Journal of the American Oriental Society,* n° 3, april-june, 1944).

[2] С начала, с истоков (лат.) — *прим. перев.*

[3] Нисхождение в ад (лат.) — *прим. перев.*

[4] J.-P- Vernant, op. cil., p. 8.

124

ном мире, залитом солнечным светом, он всегда сохраняет воспоминание о том, что видел»[1]. Но когда появляется учение о переселении душ, «мифология Памяти и Забвения» изменяется, обогащаясь оттенками значений эсхатологического порядка. Теперь нужно знать не первоначала своего прошлого, а весь ряд *персональных предшествующих воплощений.* Функция Леты теперь

иная: ее воды не встречают больше душу, только что покинувшую тело, чтобы дать ей забвение земной жизни. Напротив, Лета стирает воспоминание небесного мира и возвращает душу на Землю для перевоплощения. «Забвение» является уже не символом смерти, а символом возвращения к жизни. Душа, имевшая неосторожность испить из Леты («глоток забвения и злобы, как писал Платон, *Федр,* 248 c), перевоплощается и включается в новый цикл существования. На золотых пластинках, которые носили вступившие в орфико-пифагорейское братство, душе предписано не приближаться к водам Леты с левого берега, но идти по дороге справа, где дорога должна встретить воды, истекающие из озера Мнемозины. Душе дается совет умолять стражников этих вод следующим образом: «Дайте мне освежающей воды, текущей из озера Памяти». «И они сами дадут тебе припасть к святому источнику, и тогда ты станешь господином среди других героев» .

Пифагор, Эмпедокл и другие, верили в переселение душ и считали, что они сохранили воспоминание о своих прошлых существованиях. «Бродяга, изгнанный из божьего рая, — говорил о себе Эмпедокл, — я был уже раньше мальчиком и девочкой, кустом и птицей, немой рыбой, плавающей в море *(Очищения,* фр. 117). Он говорил еще: «Я навсегда избавлен от смерти» (там

[1] *Argonautiques,* I, 463, цит. у: Vernant, *op. cit.,* p. 10.

[2] Пластины Петеля и Элевтерна. Об «орфических» пластинах ср.: Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Creek Religion* (Cambridge, 1903), pp. 573 sq.; F. Cumont, *Lux perpétua* (Paris, 1949), pp. 248, 406; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londre, 1935, 2[e] éd., 1952), pp. 171 sq.

125

же, фр. 112). Рассказывая о Пифагоре, Эмпедокл описывал его как «человека чрезвычайных познаний», так как «там, куда он направлял всю силу своего разума, он с легкостью постигал, что он когда-то жил в десяти, двадцати человеческих существованиях» (там же, фр. 129). С другой стороны, упражнение и культура памяти играли важную роль в пифагорейском братстве (Диодор X, 5; Ямвлих, *Жизнь Пифагора,* 78 и след.). Эта тренировка напоминает технику «возвращения к истокам» у йогов, которую мы рассмотрели в V главе. Нужно добавить, что шаманы считают, будто они помнят все свои предыдущие существования , что говорит о большой древности их практики.

ПАМЯТЬ «ПЕРВИЧНАЯ» И ПАМЯТЬ «ИСТОРИЧЕСКАЯ»

Итак, в Греции существовали две интерпретации памяти:

1) первая — та, которая сохраняет первозданные события (космогония, теология, генеалогия);

2) вторая сохраняет предшествующие существования, то есть события исторические и произошедшие в жизни отдельной личности. Лета, «Забвение» противопоставлены в равной мере этим двум формам памяти.

Но Лета не властна над избранными:

1) ей не подвластны те, кто вдохновлен музами, или те, кому, благодаря «пророческому дару, направленному в прошлое», удается восстановить память о событиях, происшедших в начале мира;

2) а также те, кто, подобно Пифагору и Эмпедоклу, достигли способности помнить свои предыдущие существования.

Эти две категории исключительных личностей побеждают забвение, а значит в каком-то смысле, и смерть.

[1] Ср.: M. Eliade, *Mythes, lèves et mystères,* p. 21. О предшествующих существованиях Пифагора ср. тексты, собранные E. Rohde, *Psyche* (перевод W.B. Hillis, New York, 1925), pp. 598 sq.

126

Одни подходят к познанию «истоков» (происхождение Космоса, богов, народов и династий). Другие способны вспомнить свою «историю», свои перевоплощения. Для первых важно, что произошло *ab origine,* во время первоначальных событий, в которых они лично не участвовали. Но эти события — космогония, теогония, генеалогия — их в какой-то мере создали: эти люди таковы потому, что эти события имели место. Нет нужды доказывать, насколько такая позиция напоминает мироощущение человека архаического общества, который воспринимает себя сформированным в результате ряда первоначальных событий, подробно раскрытых в мифах.

Те же, кому удается вспомнить свои прошлые существования, заняты в первую очередь познанием своей собственной «истории», состоящей из их бесчисленных перевоплощений. Они пытаются объединить эти изолированные фрагменты, интегрировать их в единой ткани бытия, чтобы раскрыть смысл своей судьбы. Ведь происходящее через *anamnesis* объединение исторических

фрагментов без всякой связи между ними равнозначно «воссоединению начала и конца». Другими словами, важно было понять, каким образом первое земное существование явилось толчком дальнейшего процесса трансмиграции. Такая практика и такое поведение напоминают индийскую технику «возвращения к истокам» и воспоминаний своих предшествующих существований.

Платон знал и использовал обе эти традиции, касающиеся забвения и памяти. Но он их трансформировал и заново интерпретировал, чтобы включить в свою философскую систему. По Платону, познание, в конечном счете, оказывается припоминанием (см. *Менон,* стр. 81). Между двумя земными существованиями, душа созерцает идеи: она делится познанием чистым и совершенным. Но после очередного перевоплощения душа пьет из Леты и забывает знание, достигнутое непосредственным созерцанием идей. Однако, это знание продолжает существовать в скрытом состоянии в душе воплотившегося человека и, благодаря философскому размышлению, оно

127

способно актуализироваться. Физические объекты помогают душе сосредоточиться на себе самой и через «возвращение к истокам» вновь овладеть первоначальным знанием, которым она обладала в условиях внеземного существования. Следовательно, смерть есть возвращение к первоначальному и совершенному состоянию, которое душа периодически теряет благодаря своим перевоплощениям.

Мы имели случай познакомиться с философией Платона и с тем, что можно было бы назвать «архаической онтологией» . Теперь важно показать, в каком смысле платоновская теория Идей и *anamnesis* могут быть сравнены с поведением человека архаических и традиционных обществ. Этот человек находит в мифах модель для подражания во всех своих действиях. Мифы уверяют, что все, что он делает или что намеревается делать, *уже было* когда-то, в Начале Времен, *in illo iempore.* Мифы, таким образом, составляют всю сумму знаний, которыми пользуются люди. Индивидуальное существование становится и остается существованием вполне и абсолютно человеческим, ответственным и значимым в той мере, в какой оно способно вдохновляться накопленным опытом и мыслями. Не знать или забыть содержание этой «коллективной памяти», созданной традицией, равнозначно регрессии к «природному» состоянию (состояние ребенка, находящегося вне культуры), регрессии к «греху» или к катастрофе.

Для Платона жить сознательно, то есть воспринимать и понимать истину, красоту и добро, прежде всего, равнозначно способности помнить существование невоплощенное, чисто духовное. «Забвение» этого существования не есть обязательно «грех», но лишь последствие процесса перевоплощения. Примечательно, что и для Платона «забвение» не является составной частью смерти, но, напротив, глубоко связано с жизнью, с новым воплощением души. Именно возвращаясь к земной жиз-

[1] Ср.: *Le Mythe de l'Etemel Retour,* pp. 63 sq.

128

ни, душа «забывает» идеи. Здесь речь идет не о забвении прошлых существований — то есть суммы личного опыта, личностной «истории», — а о забвении истины сверхличной и вечной, каковой являются идеи. Философский *anamnesis* не восстанавливает воспоминание о событиях, происшедших в предыдущих существованиях, он воссоздает истины, структуры реальности. Можно сопоставить эту философскую позицию с позицией традиционных обществ: мифы представляют из себя парадигматические модели, созданные сверхъестественными существами, а не ряд личных опытов того или иного индивида[1].

СОН И СМЕРТЬ

В греческой мифологии Сон и Смерть, Гипнос и Танатос — два брата-близнеца. Вспомним, что и у евреев, по крайней мере, во времена, следующие за изгнанием, смерть сравнивалась со сном. Например, сон в гробнице (Книга Иова, III, 13-15; III, 17), в Шеоле (Экклез., IX, 3; IX, 10) или сразу в двух местах одновременно (Псалом LXXXVIII, 87). Христиане восприняли и разработали смысловую пару смерть-сон: *in pace bene dormit, dormit in somno pacis, in pace somni, in pace Domini dormias*[2], эти слова фигурируют как самые распространенные формулы среди надгробий эпитафий .

Поскольку Гипнос является братом Танатоса, то можно понять, почему в Греции, как и в Индии и у Гностиков, «пробуждение» имеет сотериологическое значение (в широком смысле слова). Сократ пробуждает своих

[1] Ср.: *Mythes, rêves et mystères,* pp. 56-57. Для К.Г. Юнга «коллективное бессознательное» также

предшествует индивидуальной психике. Мир архетипов Юнга напоминает в какой-то степени мир платоновских идей: архетипы трансперсональны и причастны не историческому времени индивида, а времени вида, то есть времени органической жизни.

[2] В мире спит, спит мирным сном, да почит в мире, и т.д. (лат.) — *прим. перев.*

[3] Ср.: Cumont, *Lux perpétua,* p. 450.

129

собеседников, иногда против их воли. «Как ты неистов, Сократ!» — восклицает Калликлес *(Горгий,* 508, d), но Сократ прекрасно отдает себе отчет в том, что его миссия пробуждать сознание людей имеет божественное значение. Он не перестает напоминать, что находится на «службе» у Бога *(Апология,* 23 c; см. также 30 e, 31 *a,* 33 c). «Афиняне, подобного мне вам трудно найти, и, если бы вы мне верили, вы сохранили бы мне жизнь. Но, может быть, в нетерпении, *как люди, погруженные в сон и внезапно пробужденные,* вы ударите меня, последовав совету Анитоса, и безрассудно лишите меня жизни; и *потом вы будете спать в течение всей вашей жизни,* если только Бог не пошлет вам другого из любви к вам» *(Апол.,* 30 e).

Остановимся на мысли, что Бог в любви своей к людям посылает им Господина, чтобы «пробудить» их от сна, который есть одновременно незнание, забвение и «смерть». Можно найти этот мотив и в гностицизме, но, конечно, в сильно переработанном виде и претерпевшим новые интерпретации. Основной гностический миф, каким нам представляет его *«Гимн жемчужине»,* сохраненный в *«Деяниях Фомы»,* развертывается вокруг темы потери памяти и *anâmnèsis-a.* Принц приезжает с Востока, чтобы в Египте найти «единственную в своем роде жемчужину, находящуюся посреди моря, вокруг которого лежит змей, отпугивающий всех пронзительным свистом». В Египте он попадает в плен к местным жителям. Они ему дают отведать своих блюд, и принц теряет память и понятие о своей личности. «Я забыл, что я сын короля, и я служил их королю, я забыл о жемчужине, за которой меня послали мои родители, и под влиянием данного мне блюда впал в глубокий сон». Но родители узнали, что произошло с их сыном, и написали ему письмо. «Твой отец, король королей, и твоя мать, владычица Востока, и твой брат приветствуют тебя, наш сын! Проснись, и восстань ото сна, и выслушай слова нашего письма. Вспомни, что ты сын короля. Посмотри, в какое рабство ты попал. Вспомни о жемчужине, ради

130

которой ты послан в Египет». Письмо полетело к принцу как птица, опустилось к его ногам и стало словом. «При звуке этого голоса и от шороха письма я пробудился, и сон меня покинул. Я поднял его, прижал к сердцу, распечатал печать, прочитал, и слова этого письма совпали с тем, что было запечатлено в моем сердце. Я вспомнил, что я был королевских кровей, и мое благородное происхождение проявило себя. Я вспомнил о жемчужине, на поиски которой я был послан в Египет, и я стал заклинать змия, отпугивающего всех своим устрашающим свистом. С помощью заклинаний я усыпил его, произнес над ним имя моего отца, и, завладев жемчужиной, отправился к отчему дому» .

«Гимн Жемчужине» имеет продолжение («светящиеся одежды», которые принц снял с себя перед отъездом и которые он вновь обрел по возвращении), но оно не имеет прямого отношения к нашей теме. Добавим, что темы изгнания, пленения в чужой стране, тема посланника, пробуждающего пленника ото сна и призывающего его в дорогу, встречаются в труде Сохраварди «Рассказ об изгнании на запад»[2]. Какое бы происхождение миф ни имел, вероятнее всего иранское, одно из достоинств «Гимна Жемчужине» состоит в том, что он представляет нам в драматической форме несколько самых популярных гностических мотивов. Анализируя в недавно вышедшей книге чисто гностические символы и образы, Ганс Ионас настаивал на важности мотивов «падения, пленения, заброшенности, ностальгии, оцепенения, сна,

[1] H. Leisegang, *La* Gnose (перевод Jean Gouillard, Paris, 1951), pp. 247-248; Robert M. Grant, *Gnosticism. A source book of Heretical Writing from the Early Christian Period* (New York, 1969), pp. 116 sq. G. Widengren, «Der iranische Hintergrund der Gnosis» *(Zeitschrift für Religione- und Geistesgedchichte,* IV, 1952, pp. 97-114), pp. 11 sq., считает, что этот миф зародился в Иране, в Парфянском царстве.

[2] Henry Corbin, «L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien» (в коллективном сборнике *Ombre et Lumière,* Paris, 1961, pp. 137-257), pp. 154 sq. Имеются библиографические ссылки на предшествующие его работы.

131

опьянения» . Нет необходимости продолжать здесь этот перечень. Отметим, однако, несколько особенно примечательных примеров.

Обратившись к материальному и «горя желанием познать плотское», душа теряет понятие о самой себе. «Она забывает свое изначальное содержание, свой истинный центр, свою вечную суть». Именно в этих словах Эль Хатиби дает нам понятие о верованиях Харанитов[2]. Согласно взглядам гностиков, люди не только спят, но и любят спать. «Почему любите вы всегда сон и впадаете в

ошибку вместе с теми, кто ошибается?» — вопрошает Гинза[3]. «Пусть тот, кто спит, восстанет от тяжелого сна» — написано в *Апокрифе Иоанна*[4].

Тот же мотив мы находим в манихейской космогонии, какой нам ее сохранил Теодор Бар-Хонай: «Святейший Иисус спустился к невинному Адаму и, чтобы освободить его, пробудил ото сна, подобного смерти» . Незнание и сон могут быть выражены также словом «опьянение». *Евангелие истины* сравнивает того, «кто обладает знанием» высшей теологии (учением гностиков), с «человеком, который, испытав опьянение, снова становится трезвым и строгим и, придя в себя, вновь начинает утверждать то, что является его собственной сутью»[6]. *Гинза* рассказывает, как Адам «пробуждается от сна и обращает глаза к месту, изливающему свет»[7].

С полным основанием Ионас делает вывод, что, с одной стороны, в земном существовании человек неизбежно приходит к состоянию «покинутости», «страха»,

[1] Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958), pp. 62 sq.

[2] H. Jonas, *op. cit.,* p. 63.

[3] Цит.у: Jonas, p. 70.

[4] Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnoctiques d'Egypte,* vol. I (Paris, 1958), p. 227.

[5] F. Cumont, Recherches sur le manichéisme: I. *La cosmogonie manichéenne d'après Theodor bar Khônai* (Bruxelles, 1908), pp. 46 sq.; J. Dorelle, I, pp. 235 sq.

[6] H. Jonas, op. *cit.,* p. 71.

[7] *Ibid.,* p. 74.

132

«ностальгии» и, с другой стороны, это существование описывается как «сон», «опьянение», «забвение»: «то есть приобретает (если мы исключаем опьянение) все черты, которые в более раннюю эпоху приписывались умершим, находящимся в подземном царстве»[1].

«Посланник», который «пробуждает» человека от сна, дарует ему «жизнь» и «спасение». «Я голос, пробуждающий от сна в царстве ночи» — так начинается фрагмент гностического мифа, сохраненный Ипполитом (Опровержение, V, 14, 1). «Пробуждение» предполагает *anamnesis,* обретение душой своей идентичности, познание своего небесного происхождения. После пробуждения «посланник» дает человеку обещание искупления и, наконец, наставляет его, каким образом он должен себя вести в мире . «Стряхни опьянение, в которое ты погрузился, пробудись и смотри на меня!» — написано в манихейском тексте Турфана[3]. И в другом тексте мы читаем: «Пробудись, прекрасная душа, от сна и опьянения, в которые ты погрузилась (...) Следуй за мной в те возвышенные места, где ты пребывала вначале»[4]. Манихейский текст рассказывает, как Небесный Посланник разбудил Адама и обратился к нему: «Я пришел, чтобы просветить тебя, Адам, освободить от этого мира. Обрати ко мне свой слух, внемли и победоносно вознесись в обиталище Высшего Разума»[5]. Подобное наставление понимается как приказ не впасть вновь в оцепенение сна. «Не поддавайся сну, не спи, не забывай о том, что возложил на тебя Господь»[6].

Конечно, эти формулы присущи не только гностицизму. Послание Павла к жителям Эфеса, V, 14, содержит следующую анонимную цитату: «Посему сказано: «Встань, спящий и воскресни из мертвых, и осветит те-

[1] *1bid., p.* 68.

[2] *Ibid.,* p. 23.

[3] *Ibid.,* p. 83.

[4] *Ibid., p.* 83.

[5] *Ibid.,* p. 84.

[6] *Ibid.,* p. 84.

133

бя Христос». Мотив сна и пробуждения мы находим и в герметической литературе. В *Пуамандоре* мы читаем: «О вы, рожденные на земле, обреченные на сон, опьянение и забывшие Бога, — возвратитесь к трезвости своего разума! Отрекитесь от опьянения и бессмысленного сна!».

Напомним, что победа, достигнутая в борьбе со сном, и продолжительное бодрствование являются типичным испытанием в период инициации. Подобные испытания встречаются уже на первобытных стадиях культуры. У некоторых австралийских племен новичок в ходе инициации не должен спать в течение трех дней, кроме того, им запрещено ложиться перед рассветом . Отправляясь на поиски бессмертия, месопотамский герой Гильгамеш прибывает на остров мифического предка Утнапиштин. Там он должен бодрствовать в течение шести дней и шести ночей, но ему не удалось выдержать это испытание, и он упустил свой шанс добиться бессмертия. В одном североамериканском мифе, подобном мифу об Орфее и Эвридике, мы узнаем, что человеку, потерявшему свою жену, удается спуститься в Ад и найти ее там. Повелитель ада

разрешил ему взять жену с собой на землю, но при условии, если он сможет всю ночь провести без сна. Но человек уснул как раз перед рассветом. Повелитель ада дал ему еще одну возможность, и, чтобы не уснуть ночью, человек поспал днем. Тем не менее, ему не удалось бодрствовать всю ночь до рассвета, и он был вынужден вернуться на Землю один .

Как видим, бодрствование означает не только способность преодолеть физическую усталость, но это прежде всего проявление духовной силы. Оставаться «бодрствующим» значит обладать в полной степени своим сознанием, присутствовать в мире духа. Иисус постоянно

[1] *Corpus Hermeticum,* I, 27 sq-; H. Jonas, p. 86.

[2] Ср.: M. Eliade, *Naissances mystiques,* p. 44.

[3] Ср.: М.Элиаде, *Le chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase,* pp. 281 sq.

говорил своим ученикам о бодрствовании (см., например, Евангелие от Матфея, XXIV, 42). И именно неспособность учеников бодрствовать вместе с Иисусом сделала ночь в Гефсиманском саду столь трагической. «Душа моя скорбит смертельно, побудьте здесь и бодрствуйте со мною» (Матфей, XXVI, 38). Но возвратясь, он находит их спящими и обращается к Петру: «Итак, не могли вы один час бодрствовать со мною» (XXVI, 40). «Бодрствуйте и молитесь», вновь просит он их. Но напрасно: «И пришед, находит опять спящими, ибо у них глаза отяжелели» (XXVI, 41-43; см. Марк, XIV, 34 и след.; Лука, XXII, 46). И на этот раз «бодрствование инициации» оказалось выше человеческих сил.

ГНОСТИЦИЗМ И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Малый объем этой книги не позволяет обсуждать здесь проблему гностицизма во всей ее целостности. Нам еще нужно проследить развитие «мифологии Забвения и Воспоминания» в некоторых культурах, достигших высокого развития. Гностические тексты, которые мы цитировали, утверждают, что душа, с одной стороны, способна погружаться в материальное (в жизнь) и, затем, в сон, подобный смерти, но, с другой стороны, душа имеет происхождение внеземное. Погружение души в материю не является результатом совершенного ранее греха, как объясняет иногда переселение душ греческая спекулятивная философия. Гностики дают понять, что грех имеет отношение к чему-то другому . Считая себя существами духовными, внеземного происхождения, гностики не мыслят себя принадлежащими этому миру. Как замечает Пуеш, ключевые слова используемого гностиками языка — слова; «другой», «чужой» . Основное от-

[1] Ср.: P.M. Grant, Cnosficism *and Early Christianity* (New York, 1959), pp.188, n. 16.

[2] H.-Ch. Puech, в: *l'Annuaire du College de France,* 56[e] année (1956, pp. 186-209) p. 194.

кровение состоит в том, что «хотя он существует в этом мире, он (гностик) не от мира сего, он ему не принадлежит, он пришел откуда-то»[1]. Гинза Правая обращается к гностику: «Ты не отсюда, твои корни не в этом мире». (XV, 20). В Гинзе Левой (III, 4) говорится: «Ты пришел не отсюда, твои корни не в этом мире, твое происхождение ведется не от этого мира: твое истинное место есть область Жизни». Мы читаем в «книге Иоанна» (с. 67): «Я есть человек иного Мира» .

Как мы это уже видели, в индийской философии особенно в Самхья-Йоге, существуют такие же представления. Собственное «Я» *(purucha)* есть «чужое», оно не имеет ничего общего с этим Миром *(prakriti).* Как пишет Исвара Кришна *(Sâmkhya-Kârikâ,* 19), «Я» (Разум) «изолировано, безразлично, простой бездейственный наблюдатель» драмы Жизни и Истории. И более того: если правда то, что цикл трансмиграции удлиняется незнанием и «грехом», то причина «погружения» «Я» в жизнь и происхождение отношений (впрочем, иллюзорных) между Я *(purucha)* и Материей *(prakriti)* суть проблемы, не предполагающие разрешения или, точнее сказать, разрешения в условиях данного человеческого удела. В любом случае, как считают и гностики, в круговорот существований ввергает «Я» не первородный (то есть человеческий) грех.

Что касается нашего исследования, важность гностического мифа, как и философского мышления в Индиib заключается в том, что они по-своему интерпретируют отношение человека к первоначальной драме, которая этого человека создала. Как и в архаических религиях, исследованных нами в предыдущих главах, в гностической философии важно познать (или скорее вспомнить) драму, которая имела место в мифические времена. Но, в отличие от человека архаического общества, который восприняв мифические образы, берет на себя всю ответ-

[1] H.-Ch. Puech, op. *cit.*., p. 198.

[2] H.-Ch. Puech, op. *cit.*, p. 198.

ственность за последствия этих первоначальных событий, последователь гностической философии изучает миф, чтобы *отмежеваться от результатов этих событий.* Пробудившись от своего сна, подобного смерти, гностик (как и ученик Самхья-Йоги) понимает, что он не несет никакой ответственности за первоначальную катастрофу, о которой ему повествует миф, и что, следовательно, он не имеет никакого реального отношения к Жизни, Миру и Истории.

Гностик, как и ученик Самхья-Йоги, был уже наказан за *грех забвения своего истинного «Я».* Непрерывные страдания, из которых состоит человеческое существование, исчезают в момент пробуждения, которое есть в то же время *anamnesis.* Это пробуждение проявляется в полном безразличии к истории, особенно современной истории. Важен только миф, повествующий о первоначальных событиях. Достойны познания только события, происшедшие в легендарном прошлом, так как в ходе их познания человек начинает отдавать себе отчет в своей истинной природе и пробуждается. Чисто исторические события (например, Троянская война, походы Александра Македонского, убийство Юлия Цезаря) не имеют никакого значения, так как они не наполнены никаким сотериологическим содержанием.

ANAMNESIS И ИСТОРИОГРАФИЯ

Для греков также исторические события не содержат никакого сотериологического сообщения. Тем не менее, историография начинается в Греции с Геродота. Геродот объясняет, почему он взял на себя труд написать свои *Истории:* чтобы память о подвигах людей не потерялась в глубине веков. Он хотел сохранить память о деяниях, совершенных греками и варварами. Мотивы творчества других историков античности будут иными. Фукидид, например, стремился показать вечную борьбу за власть, по его мнению, являющуюся характерной чертой человеческой натуры; Полибий утверждал, что вся история ми-

137

ра имеет конечной и высшей точкой своего развития Римскую империю, он писал свои книги, считая что опыт, добытый при изучении истории является лучшим руководителем в жизни; Тит Ливий искал в истории «модели для нас и нашей страны» — и так далее .

Ни один из этих авторов, — даже Геродот, имевший пристрастие к экзотическим богам и теологиям — не писал свою *Историю* с той целью, с какой это делали авторы более древних исторических повествований из Израиля, а именно, чтобы доказать существование божественного плана и Высшего Бога в жизни какого-либо народа. Это не значит, что греческие и латинские историографы были лишены религиозного чувства. Но их религиозная концепция не предполагала вмешательства единого и персонифицированного Бога в Историю, они не придавали историческим событиям того религиозного смысла, какой имели эти события для израильтян. Кстати, для греков история была одним из аспектов космического процесса, обусловленного законами становления. История показывала, что, как и любое космическое явление, человеческие общества возникают, развиваются, вырождаются и погибают. Именно поэтому история не могла представлять из себя объект познания. Историография, тем не менее, необходима и полезна, так как она иллюстрирует процесс вечного становления в жизни народов и, что особенно важно, сохраняет в памяти человечества подвиги различных народов, имена и приключения выдающихся личностей.

В наши намерения не входит рассматривать здесь различные философские системы истории, начиная от Августина и Джоакимо де Фьори и кончая Вико, Гегелем, Марксом и современными историками. Все эти системы имеют своей целью раскрыть *смысл и направление* всемирной истории. Но это не является нашей задачей. Нас интересует не значение, которое может иметь *История,* а историография: другими словами, нас интересует то

[1] Ср.: *Karl Löwith, Meaning in History* (Chicago, 1939), pp. 6 sq.

138

усилие, которое делает человек, чтобы сохранить в памяти человечества современные ему события, и желание знать как можно более точно прошлое человечества.

Подобная любознательность последовательно развивается, начиная со Средних Веков и, особенно, начиная с Возрождения. Конечно, в эпоху Возрождения в античной истории искали прежде всего модели для поведения «совершенного человека». Можно сказать, что Тит Ливий и Плутарх, поставляя модели для подражания в сфере жизни гражданской и духовной, выполняли в воспитании европейской элиты роль, подобную роли мифов в жизни традиционных обществ. Но с XIX века историография начинает играть очень важную роль. Западная культура прилагает большие усилия по историографическому анамнезу. Она старается обнаружить, «пробудить» и

восстановить прошлое наиболее экзотических и наиболее отдаленных обществ, а также предысторию Ближнего Востока и культуру «диких» народов, находящихся на пороге исчезновения, желая воскресить все *прошлое человечества.* Происходит головокружительное расширение исторического горизонта.

Это один из немногих воодушевляющих синдромов современного мира. Преодолевается западноевропейский культурный провинциализм, когда считалось, что история начинается с Египта, литература с Гомера, а философия с Фалеса. Более того: через историографический *anamnesis* можно спуститься в глубины «Я». Если нам удается понять современного австралийца или человека, подобного ему, понять охотника эпохи палеолита, нам удастся «пробудить» в глубине нашего «Я» экзистенциальное состояние первобытного человечества и его поведение. Речь идет не о простом «внешнем» знании, не о заучивании названия столицы какой-либо страны и даты падения Константинополя. Истинный историографический *anamnesis* предполагает раскрытие общности своего народа с народом, исчезнувшим или находящимся на периферии исторического процесса.

139

Это истинное воссоздание прошлого, даже «первоначального» прошлого, раскрытого благодаря археологическим раскопкам или этнологическим исследованиям. В последнем случае мы сталкиваемся с «формами жизни», с формами поведения, с типами культуры, то есть сталкиваемся, в целом, со структурой доисторического существования.

В течение тысячелетий человек работал, ничего не меняя в своем отношении к этому, и осмысливал в мифических образах аналогию между макрокосмом и микрокосмом. Так он мог «открыться» миру и, сделав это, приблизиться к сакральности Космоса. Со времен Возрождения, с тех пор как открылось, что Вселенная бесконечна, стало невозможным придавать человеческому существованию то космическое измерение, в котором он издревле привык жить. Совершенно естественно, что современный человек, живущий во власти Времени и ограниченный рамками своей историчности, пытается «открыться» миру и выйти на новые измерения во временном пространстве. Бессознательно он защищается от прессинга современной истории с помощью историографического *anâmnèsis-a,* который открывает ему невероятные перспективы, если он, следуя выражению Гегеля, «общается со Вселенским Разумом», ограничиваясь тем, что перелистывает по утрам страницы газеты.

Конечно, не стоит говорить, что это великое открытие: начиная с античности, человек, испытывая страх перед историей, находит утешение в чтении историков прошлого. Но современный человек располагает большим: поскольку историографический горизонт его значителен по объему, ему удается обнаружить, благодаря *anâmnèsis-y,* те культуры, которые, «саботируя Историю», характеризуются невероятной творческой активностью. Какова будет реакция нашего современника на западе, если он узнает, например, что Индия, хотя и была завоевана и захвачена Александром Македонским, причем это завоевание имело влияние на последующую историю страны, даже не сохранила имени великого завоевателя? Как и другие страны с традиционной культурой, Индия испы-

140

тывает интерес только к образцовым моделям и парадигматическим событиям, а не к частному и индивидуальному.

Историографический *anamnesis* западного мира находится в своем начальном развитии. Нужны по крайней мере несколько поколений, чтобы судить о его культурном резонансе. Но можно сказать, что *anamnesis* продляет, хотя и в другом плане, религиозную значимость памяти и воспоминания. Речь идет не о мифах и не о религиозных обрядах. Но существует нечто общее: важность точного и полного восстановления прошлого. Восстановление событий *мифических* — в традиционных обществах; *восстановление всего, что произошло в исторические времена* — в современном западноевропейском обществе. Разница слишком очевидна, чтобы на ней надо было настаивать. Но оба типа *anâmnèsis-a* переносят человека вне его «исторического момента». И истинный историографический *anamnesis* выходит на Времена первоначальных событий, когда человек приводил свое поведение в соответствие с культурой, веря, что эти формы поведения были ему открыты Сверхъестественными Существами.

ГЛАВА VIII. ВЕЛИЧИЕ И УПАДОК МИФОВ

СДЕЛАТЬ МИР ОТКРЫТЫМ

На древнейших стадиях культуры религия сохраняет «открытость» для человека мира сверхъестественного, мира аксиологических ценностей. Эти ценности «трансцендентны», так как они «открылись» божественным существам или мифическим предкам. Поэтому они представляют некоторые абсолютные ценности, парадигмы всех видов человеческой деятельности. Как мы видели, эти модели распространяются мифами, к которым неоднократно возвращаются, чтобы пробудить и поддержать осознание иного мира, божественного или Мира Предков. Этот «иной мир» представляет из себя план сверхъестественный, «трансцендентный», мир *абсолютных реальностей.* Именно в сакральном опыте, во встрече со сверхчеловеческой реальностью у человека возникает мысль о *существовании некой реальности,* неких абсолютных ценностей, способных направлять человека и придавать смысл его существованию. Только благодаря сакральному опыту проявляются на свет понятия *реальности, правды, значимости,* которые будут позже переработаны и систематизированы метафизической мыслью. Непреложная ценность мифа постоянно подтверждалась ритуальными действиями. Восстановление в памяти и реактуализация первоначальных событий помогали человеку первобытного общества различать и удерживать в памяти *реальность.* Благодаря длительному повторению парадигматического жеста, что-то незыблемое и постоянное раскрывается во вселенском потоке. Периодически повторением того, что было *in illo tempore,* внушается

142

уверенность, что есть нечто, *существующее в форме абсолютного.* Это «нечто» — «священно», то есть имеет сверхчеловеческую и сверхвселенскую природу, но, тем не менее, доступно человеческому опыту. «Реальность» раскрывается и выстраивается, исходя из «трансцендентного», но такого «трансцендентного», которое можно пережить в ритуальном действии, и в результате оно становится составной частью человеческой жизни.

Этот «трансцендентный» мир Богов, Героев и мифических Предков доступен, поскольку человек архаического общества не признает Необратимости Времени. Мы уже констатировали: ритуал отменяет Время светское, хронологическое и восстанавливает сакральное время мифа. Люди становятся современниками подвигов, совершенных богами «во время Оно». Бунт против необратимости времени помогает человеку «конструировать реальность», а, с другой стороны, освобождает его от груза потерянного времени, давая ему уверенность, что он способен отменить прошлое, начать заново свою жизнь и воссоздать свой мир.

Имитация парадигматических жестов Богов, мифических Предков и Героев проявляется не в «вечном повторении одного и того же», не в полной культурной неподвижности. Этнология не знает ни одного народа, который не изменялся бы с течением времени, который не имел бы истории. На первый взгляд, человек архаического общества бесконечно повторяет один и тот же жест. В действительности же, он без устали завоевывает мир, организовывает его, преобразует природный пейзаж в культурную среду. С помощью модели для подражания, раскрытой космогоническим мифом, человек становится в свою очередь творцом. Может показаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся незыблемыми, в действительности же они побуждают человека к творчеству, открывают все новые перспективы его изобретательному уму.

Миф дает полную уверенность человеку в том, что все, что он готовится сделать, уже когда-то *было сдела-*

143

но, он помогает прогнать сомнения, которые могут зародится относительно результатов предпринимаемых действий. Зачем колебаться перед предстоящим морским путешествием, если мифический Герой его уже осуществил в легендарные времена? Нужно только следовать его примеру. Таким же образом, вы не должны испытывать страха, когда обосновываетесь на новой и неосвоенной территории, поскольку известно, что нужно делать. Достаточно просто повторить космогонический ритуал, и неизвестная территория («Хаос») превращается в «Космос», становится *imago mundi,* местом обитания, узаконенным ритуалом. Существование модели для подражания нисколько не мешает творческим поискам. Мифическую модель можно применять самыми разными способами.

Человек того общества, где миф — явление живое, пребывает в «открытом» мире, хотя и «зашифрованном» и полном тайны. Мир «говорит» с человеком, и, чтобы понять этот язык, достаточно знать мифы и уметь разгадывать символы. Через мифы и символы, связанные с Луной, человек проникает в таинственную связь между временем, рождением, смертью и воскресением, сексуальностью, плодородием, дождем, растительным миром, и так далее. Мир уже не есть непроницаемая масса объектов, произвольно соединенных вместе, но живой космос, упорядоченный и полный смысла. В конечном счете, *мир раскрывает себя как язык.* Он говорит с человеком своим собственным способом существования, своими структурами и своими ритмами.

Существование мира есть результат божественного творческого акта, а его структуры и ритмы — продукт событий, происшедших в начале времен. Луна, а также Солнце и Океан, растения и животные, — все имеет свою мифическую историю. Каждый космический объект имеет свою «историю». Это значит, что он способен «говорить» с человеком. И поскольку объект «говорит» о себе самом, в первую очередь, о своем происхождении, о первоначальных событиях, в результате которых он

144

появился, постольку он становится *реальным и значимым,* он не является больше непроницаемым «ирреальным» объектом, не позволяющим постичь свое значение. Он причастен теперь тому же миру, что и человек.

Такая совместная причастность делает мир не только «близким» и понятным, но и проницаемым. Исследуя объекты этого мира, можно обнаружить следы существ и сил другого мира. Именно поэтому, как мы говорили выше, для человека архаического общества мир одновременно и «открыт», и полон тайн. Повествуя о себе самом, мир отсылает к своим авторам и покровителям и может поведать свою историю. Человек не находится в инертном и непроницаемом мире, но, с другой стороны, усваивая язык мира, он сталкивается с тайной. «Природа» одновременно и раскрывает, и скрывает все «сверхъестественное», и именно в этом для человека архаического общества заключается фундаментальная и неизменная тайна мира. Мифы раскрывают все то, что происходило ранее, начиная с космогонии и кончая созданием социальных и культурных установлений. Но эти открытия не составляют «значения» в прямом смысле этого слова, они не уменьшают неисчерпаемости тайны космической и человеческой реальности. Различные космические реальности (огонь, урожай, змеи, и так далее) превращаются в «объекты познания» не потому, что, узнавая миф о происхождении, мы получаем возможность овладеть этими реальностями. Они продолжают сохранять свою первоначальную онтологическую глубину.

ЧЕЛОВЕК И МИР

В подобном мире человек не чувствует себя замкнутым в рамках своего существования. Он тоже открыт, он общается с миром, поскольку использует тот же язык— язык символов. Если мир говорит с ним с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток, то человек отвечает ему, в свою очередь, своими мечтами и воображением, своими пред-

145

ками и тотемами (которые суть и природа, и сверхъестество, и люди), своей способностью умирать и воскресать в ритуале инициации (уподобляясь здесь Луне и растительной жизни), своей способностью перевоплощаться в духа, надевая маску, и так далее. Если для человека архаического общества мир постигаем и проницаем, то и человек этот чувствует, что мир «смотрит» на него и понимает. Преследуемое животное смотрит на человека и тоже понимает его (часто зверь дает себя схватить, потому что знает, что человек голоден), но то же можно сказать о скале, дереве, реке. Каждое из этих явлений имеет свою «историю», которую оно не может поведать человеку и свой совет, который оно может ему дать.

Осознавая себя человеческим существом и беря на себя ответственность за это, человек архаического общества знает также, что он в этом мире есть нечто более важное. Например, он знает, что его предок был животным, он знает, что может умереть и вернуться к жизни (инициация, транс шамана), что он может влиять на урожай своими оргиями (что он может вести себя со своей женой, как Небо с Землей, он может играть роль лопаты, а его жена — роль борозды). В более сложных культурах человек знает, что его дыхание — это Ветер, его кости — горные хребты, огонь горит в его желудке, его пупок способен стать центром мира, и так далее.

Не следует думать, что эта «открытость» миру есть результат буколического, идиллического восприятия существования. Мифы примитивных народов и обряды, с ними связанные, отражают отнюдь не Аркадию. Как мы уже видели, первобытные земледельцы, понимая свою

ответственность за процветание растительного мира, подвергали мучениям жертвы, приносимые богам для увеличения урожая, предавались сексуальным оргиям и каннибализму, охотились за головами врагов. Все это проникнуто трагической концепцией существования и является результатом религиозной оценки мучений и насильственной смерти. Миф, подобный мифу о Гайнувеле, и весь социо-религиозный комплекс, который он разра-
146
батывает и утверждает, заставляют человека смиренно принимать свой смертный, земной, плотский удел. Человек обречен убивать и работать, чтобы иметь возможность прокормить себя. Растительный и животный мир «говорит» ему о его происхождении, то есть, в конечном счете, о Гайнувеле; первобытный земледелец понимает этот язык и, поняв его, открывает религиозный смысл во всем, что его окружает и что он делает. Но это обязывает его принять жестокость и убийство как неотъемлемую составную часть его существования. Конечно, жестокость, пытки, убийства характерны не только для людей примитивного общества. Они встречаются на протяжении всей Истории и проявляются иногда в масштабах, превосходящих то, что было известно архаическому обществу. Разница заключается в том, что для «примитивных» обществ такая жестокость имеет религиозную значимость и строится по сверхчеловеческим моделям. Это мировосприятие имеет и свое более позднее продолжение в Истории: массовые убийства во времена Чингиз-Хана, например, еще находили себе в то время религиозное оправдание.

Миф сам по себе не является ни хорошим, ни плохим, его нельзя оценивать с точки зрения морали. Его функция давать модели и, таким образом, придавать значимость миру и человеческому существованию. Роль мифа в структуре всего человеческого существования неизмерима. Благодаря мифу, как мы уже говорили, понятия *реальности, значимости, трансцендентности,* постепенно обнаруживают свою суть. Благодаря мифу, мир понимается как в совершенстве организованный, разумный и значимый Космос. Рассказывая, как мир был создан, мифы раскрывают, как и почему были созданы те или иные вещи и при каких обстоятельствах. Эти «откровения» более или менее непосредственно касаются человека и составляют «священную историю».
147

ВООБРАЖЕНИЕ И ТВОРЧЕСКИЕ СПОСОБНОСТИ

В целом, миф постоянно напоминает, что на Земле имели место грандиозные события и что это «славное прошлое» можно частично восстановить. Имитация парадигматических жестов имеет также положительные стороны: ритуал заставляет человека расширить границы своих возможностей, осознать свое место рядом с богами и мифическими героями для того, чтобы быть способным совершать их действия. Прямо или косвенно, но миф содействует «возвышению» человека. Это тем более очевидно, что в архаических обществах изложение мифологических традиций остается прерогативой немногих. В некоторых обществах люди, изустно излагающие миф, подбираются среди шаманов и целителей или среди членов тайных братств. В любом случае тот, кто излагает Миф, должен доказать свое призвание и должен быть подготовлен старейшинами. Испытуемый должен обязательно отличиться или своими мнемоническими способностями, или своим воображением, или литературным талантом.

Воспроизведение мифа не обязательно стереотипно. Иногда его варианты существенно отличаются от оригинала. Конечно, исследования, осуществленные в наше время этнологами и фольклористами, не могут претендовать на раскрытие процесса мифологического творчества. Удалось зарегистрировать варианты мифа или фольклорной темы, но не был зафиксирован момент создания нового мифа. Всегда речь шла о более или менее измененных вариантах предшествующего текста.

Во всяком случае, эти исследования высветили роль творческого индивида в разработке мифов и в передаче их. Очень возможно, что роль эта была еще больше в прошлом, когда «поэтическое творчество», как сказали бы сегодня, имело общую природу с экстатическим опытом и было ему подвластно. Следовательно, можно догадываться об «источниках вдохновения» в архаическом обществе: это «кризисы», «голоса», «видения», «откро-
148
вения», короче говоря, некий религиозный опыт, сопровождаемый и обогащенный множеством исключительно живых и драматичных образов и сценариев. Именно посвященные в тайны экстаза и тайны Вселенной питают, преумножают и перерабатывают традиционные мифологические мотивы. В конечном счете, именно творческая активность в плане религиозного воображения

обновляет традиционную мифологическую ткань. Отсюда следует, что роль творческих личностей была более значительной, чем это можно предполагать. Специалистам в области сакрального, от шаманов и до сказителей, певцов, удавалось в конечном счете внушить соответствующим сообществам по крайней мере некоторые из своих воображаемых видений. Конечно, успех подобных видений был подготовлен существующими схемами: видение, которое шло вразрез с традиционными образами и сценариями, могло оказаться неприемлемым для данного сообщества. Роль целителей, шаманов и старейшин в религиозной жизни архаических обществ хорошо известна. Все эти люди так или иначе проникли в тайны экстатического опыта. Отношения между традиционными схемами и индивидуальными новаторскими переоценками их не остаются неизменными: под влиянием сильной религиозной личности традиционная канва претерпевает изменения.

Одним словом, религиозный опыт, передаваемый с помощью впечатляющего фантастического сценария, может передать всей общине модели и источники своего собственного вдохновения. В архаических обществах, как и везде, культура создается и возобновляется, благодаря творческому опыту нескольких индивидуумов. Но поскольку архаическая культура организуется вокруг мифов, которые постоянно переосмысляются и углубляются специалистами в области сакрального, общество в целом ориентируется на ценности, открытые и распространенные такими личностями. В этом смысле миф помогает человеку преодолеть границы своих возможностей и побуждает его возвысится «до уровня великих».

149

ГОМЕР

Следовало бы изучить связь между великими религиозными личностями, прежде всего реформаторами и пророками, и традиционными мифологическими схемами. Мессианские и милленаристские движения народов бывших колоний составляют, можно сказать неограниченное поле для исследований. В какой-то мере можно восстановить то влияние, которое Заратустра оказал на иранскую мифологию, а Будда — на традиционную мифологию Индии. Что касается иудаизма, то о существенной «демифизации», осуществленной пророками, известно уже давно.

Размеры этой небольшой книги не позволяют нам обсудить эти проблемы с вниманием, которого они заслуживают. Мы считаем необходимым остановиться на греческой мифологии; не столько на ней самой, сколько на некоторых моментах, связывающих ее с христианством.

Трудно без внутреннего трепета говорить о греческой мифологии. Ведь именно в Греции миф вдохновлял и направлял эпическую поэзию, трагедию и комедию, а также пластические искусства, с другой стороны, именно в греческой культуре миф был подвергнут длительному и углубленному анализу, из которого он вышел радикально «демифизированным». Взлет ионийского рационализма совпал со все более и более разъедающей критикой «классической» мифологии, нашедшей свое выражение в произведениях Гомера и Гесиода. Если во всех европейских языках слово «миф» означает «вымысел», то это потому, что греки провозгласили это уже двадцать пять веков тому назад.

Хотим мы этого или нет, но все попытки интерпретации греческого мифа, по крайней мере, в пределах культуры западного типа, более или менее обусловлены критикой греческих рационалистов. Как мы увидим, эта критика редко была направлена против того, что можно было бы назвать «мифологическим мышлением», или против форм поведения, которые им определяются. Кри-

150

тика прежде всего относилась к поступкам богов, как о них было рассказано у Гомера и Гесиода. Как отнесся бы Ксенофан к полинезийскому космогоническому мифу или к абстрактному ведическому мифу, такому, как, например Ригведа? Но как это узнать? Важно подчеркнуть, что мишенью атак рационалистов явились взбалмошное поведение и капризы богов, их несправедливые поступки, а также их «аморальность». И основные критические нападки совершались, исходя из все более возвышенной идеи о Боге: истинный Бог не может быть аморален, несправедлив, ревнив, мстителен, невежественен, и так далее. Подобная же критика была предпринята и усилена позднее и христианскими апологетами. *Тезис,* что божественный миф, представленный поэтами, не может быть истинным, возобладал сначала среди интеллектуальной греческой элиты и позднее, после победы христианства, во всем греко-романском мире.

Однако, следует помнить, что Гомер не был ни теологом, ни мифографом. Он не претендовал на

то, чтобы представить систематически и в исчерпывающем виде всю целостность греческой религии и мифологии. Если, как говорит Платон, Гомер и воспитал всю Грецию, то предназначал он свои поэмы для аудитории все же достаточно узкой — для членов военной и феодальной аристократии. Его литературный гений обладал непревзойденным очарованием, его произведения в высшей степени способствовали объединению и формированию греческой культуры. Но, поскольку он не писал трактат о мифологии, то в его задачу не входило перечисление всех мифологических тем, которые имели хождение в греческом мире. Он не имел намерения также обращаться к религиозным и мифологическим концепциям других стран, не представляющим большого интереса для его аудитории, по преимуществу патриархальной и военной. О так называемых ночных, тонических и погребальных мотивах в греческой религии и мифологии от Гомера мы не знаем почти ничего.

151

Важность религиозных идей сексуальности и плодовитости, смерти и загробной жизни раскрывается нам более поздними авторами или археологическими находками. Именно эта гомеровская концепция богов и мифов о них утвердилась во всем мире и усилиями великих художников классической эпохи была окончательно закреплена в созданной ими вневременной вселенной архетипов. Излишне упоминать здесь о величии и благородстве Гомера и его роли в формировании западноевропейского сознания. Достаточно перечесть произведение Вальтера Отто «Боги Греции», чтобы окунуться в этот великолепный мир «совершенных форм».

Конечно гений Гомера и классическое искусство придали ни с чем несравнимый блеск этому божественному миру, но это не значит, что все, чем они пренебрегли, было неясно, мрачно, низменно и посредственно. Например, существовал Дионис, без которого нельзя понять Грецию и которого Гомер только вскользь упомянул намеком на случай из его детства. А ведь мифологические фрагменты, спасенные историками и эрудитами, вводят нас в духовный мир, не лишенный величия. Эти мифы, не гомеровские и не «классические» в общем смысле этого слова, являются скорее народными. Не испытав разрушительного влияния рационалистической критики, они в течение многих веков сохранялись на периферии высокой культуры. Не исключено, что остатки этой народной мифологии, видоизмененные и христианизированные, еще существуют в греческих и других средиземноморских верованиях наших дней. Мы еще вернемся к этой проблеме.

ТЕОГОНИЯ И ГЕНЕАЛОГИЯ

Гесиод искал внимания другого круга людей. Он рассказывал мифы, неизвестные или едва упомянутые в гомеровских поэмах. Он первым рассказал о Прометее. Но он не мог знать, что главный миф о Прометее основывался на недоразумении или, точнее, на «забвении»

152

первоначального религиозного смысла. Действительно, Зевс мстит Прометею за то, что, призванный быть судьей дележа первого жертвоприношения, Прометей спрятал под слоем жира одни кости, а мясо и внутренности прикрыл желудком. Привлеченный запахом жира, Зевс выбрал для богов более скудную долю, оставив людям мясо и внутренности *(Теогония,* 534 и' след.). Карл Мойли[1] сравнивает это олимпийское жертвоприношение с обрядами древних охотников северной Азии: эти охотники поклонялись высшим небесным существам и приносили им в жертву кости и голову животного. Подобный обычай существует у кочевых народов центральной Азии. То, что на архаической стадии культуры было данью преклонения перед небесным богом, стало в Греции образцом надувательства, оскорблением его величества Зевса, верховного бога. Мы не знаем, когда произошло искажение первоначального ритуального смысла и каким образом был осужден Прометей за это преступление. Мы привели этот пример только для того, чтобы показать, что Гесиод обращал внимание на очень древние мифы, корни которых уходят в доисторическую эпоху, но эти мифы прошли через долгий процесс различных трансформаций и модификаций, прежде чем были зафиксированы поэтом.

Гесиод не довольствовался простым перечислением мифов. Он их систематизировал, подчиняя творения мифического мышления рациональному принципу. Ой понимал генеалогию богов как последовательный ряд рождений. Он считал, что рождение является идеальной формой прихода в мир. В. Егер справедливо отмечает рациональный характер этой концепции, где мифологическое мышление подчиняет себя причиненному мышлению . Мысль Гесиода о том, что Эрос был первым бо-

[1] Karl Meuli, «Griechische Opferbräuche» *(Phyllabolia für Peler Von der Mühl,* Basel, 1946, pp. 185-288).

[2] Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Creek culture,* vol. I (2e éd., New York, 1945), pp. 65 sq.; id., *The Theology of the Early Creek Philosophers* (Oxford, 1947), p. 12.

153

гом, появившимся после Хаоса и Земли *(Теогония,* 116 и след.), была позже развита Парменидом и Эмпедоклом[1]. Платон подчеркивал важность этой концепции для греческой философии.

РАЦИОНАЛИСТЫ И МИФОЛОГИЯ

Мы не ставим перед собой задачу проследить здесь длительный процесс разрушения и размывания мифа, который привел к потере им самим и гомеровскими богами их первичного, исконного смысла. Если верить Геродоту (1, 32), уже Солон утверждал, что «боги завистливы и непостоянны». Во всяком случае, ранние философы Ми-лета не усматривали в гомеровских описаниях богов никакого отблеска истинной божественности. Когда Фалес утверждал, что «все в этом мире проникнуто божеством» (А 22), он восставал против концепции Гомера, который размещал Богов в отдельных космических сферах. Анаксимандр предлагал свою всеобщую концепцию Вселенной без богов и мифов. Что касается Ксенофана (род. около 565 г.), он открыто выступает против гомеровского пантеона. Он отказывается верить, что бог суетится и поступает так, как это описано у Гомера (В 26). Он отрицает бессмертие богов, как его преподносят Гомер и Гесиод: «По Гомеру и Гесиоду, боги совершают такие поступки, которые у людей считаются постыдными: адюльтер, воровство, взаимный обман» (В И, В 12)[2]. Ксенофан не принимает также идею божественного рождения: «Но смертные считают, что боги рождаются, носят одежду, имеют свой язык и тело» (В 14) . Прежде всего, он критикует антропоморфизм

[1] W. Jaeger, *The Theology of the early Creek Philosophers,* p. 14. Перевод Jaeger, *op. cit.,* p. 47.

[2] Перевод G.S. Kirk et J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), p. 168; ср. также: Kathleen Freeman, *Ancilla Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge, Mass., 1948), p. 22. Материалы и библиографию относительно милетской школы можно найти у: Pierre-Maxime Schuhl, Essai *sur la formation de la pensée grecque* (2e éd., Paris, 1949), p. 163 sq., и у: Kathleen Freeman. *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragmente der Vorsocratiker* (Oxford, 1946), pp. 49 sq.

154

богов: «Если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы, как люди, рисовать и создавать различные произведения, лошади изобразили бы фигуры своих богов подобными лошадям, быки — подобными быкам, они придали бы им тот облик, который имеют сами» (В 15) . По Ксенофану, «существует бог, стоящий над всеми богами и людьми; его внешность и способ мышления не имеют ничего общего с внешностью и способом мышления простых смертных» (В 23).

В этих критических высказываниях относительно «классической» мифологии можно обнаружить попытку освободить концепцию божественного от антропоморфизма поэтов. Такой глубоко религиозный автор, как Пин-дар, отвергает мифы, в которые невозможно поверить (*I Olympiqul,* 28 и след.). Концепция бога у Эврипида сложилась целиком под влиянием критики Ксенофана. Во времена Фукидида прилагательное *mythodes* означало «вымышленное, не имеющее доказательств», в противоположность истинному и реальному[2]. Когда Платон *(«Республика»,* 378 и след.) осуждал поэтов за их манеру изображать Богов он, по-видимому, обращался к уже завоеванной им аудитории.

У александрийских риторов критика мифологических традиций доходит до педантизма. Как мы увидим ниже, христианские апологеты использовали этих авторов, когда понадобилось отделить исторические элементы от Евангелия. Александрийский ученый Элий Феон (приблизительно II век н.э.) долго обсуждает аргументы, с помощью которых можно доказать неприемлемость ка-кого-либо мифа или исторического рассказа, и в качестве иллюстрации своего метода приводит критический анализ мифа о Медее. Феон полагает, что мать не может убить своих детей. Это действие «невероятно», поскольку Ме-

[1] Перевод Kirk and Raven, op. cil., p. 169.

[2] Ср.: Thucydide, *Histoire,* I, 21; W. Jaeger, op. *cit*., pp. 19, 197-198.

155

дея не могла уничтожить своих детей в том же городе (Коринф), где жил их отец Ясон. Кроме того, способ, которым было совершено преступление, также неправдоподобен: Медея попыталась бы скрыть следы своего преступления, и, как колдунья, она воспользовалась бы скорее ядом, а не мечом. Наконец, оправдание ее поступка в высшей степени неправдоподобно: гнев против своего мужа не мог толкнуть ее на такое страшное преступление — убийство детей, которые являлись в то же время и ее детьми. Этими действиями наибольшее зло приносила она прежде всего самой себе, поскольку женщины более подвержены эмоциям, чем мужчины .

АЛЛЕГОРИЗМ И ЭВГЕМЕРИЗМ

Эта критика является скорее не разрушительной критикой мифа, а критикой всего воображаемого мира, предпринятой во имя упрощенческой психологии и примитивного рационализма. Однако, мифология Гомера и Гесиода продолжала интересовать верхушку всего греческого общества. Но теперь мифы уже не понимались буквально: в них искали теперь «скрытые смыслы», подтексты, *hypônoiai* (термин *allégoria* стал использоваться позднее). Уже Феаген из Региума высказывал мысль, что у Гомера имена Богов представляли и воплощали или человеческие способности, или различные природные стихии. Аллегорическую интерпретацию гомеровской мифологии и всех религиозных традиций в целом продолжили и развили стоики. Хрисипп свел греческих богов к физическим и этическим принципам. В произведении Гераклита *«Quaestiones Homerical»* (I век н.э.) можно обнаружить целую коллекцию аллегорических интерпретаций: например, мифологический эпизод, где Зевс связывает Геру, обозначает, что эфир есть граница воздуха, и

[1] Aelius Théon, *Progymnasmata* (94, 12-32), изложено у: Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus,* (New York, 1961), pp. 41-42; ср. также: *ibid.,* pp. 120 sq.

156

так далее. Филон использовал аллегорический метод для дешифровки и иллюстрации «загадок» Ветхого Завета. Как мы увидим ниже, некоторые аллегорические установки, а именно типология, соответствие и сравнение между двумя Заветами, были широко использованы отцами церкви и, прежде всего, Оригеном.

По мнению некоторых ученых, аллегория никогда не была распространена в Греции, гораздо большим успехом она пользовалась в Александрии и Риме. Тем не менее, благодаря различным аллегорическим интерпретациям, Гомер и Гесиод были «спасены» в глазах греческой элиты и героям Гомера удалось сохранить высокую культурную ценность. Греческий пантеон и гомеровская мифология были спасены не только благодаря аллегорическому методу. В начале III века до Рождества Христова Эвгемер опубликовал роман в форме философского путешествия, под названием «Священная история» *(Hiéra ânagraphe);* он имел быстрый и огромный успех. Энний перевел его на латынь; кстати, это — первый греческий текст, переведенный на этот язык. Эвгемеру казалось, что ему удалось раскрыть тайну происхождения богов: им стали прежние обожествленные цари. Это явилось еще одной «рационалистической» попыткой сохранить богов Гомера. Они приобрели новую «реальность» — реальность исторического (вернее, доисторического) порядка: мифы представляли смутное, видоизмененное воображением воспоминание о деяниях и поступках первых царей.

Этот аллегоризм наизнанку имел очень важные последствия, о которых не подозревали ни Эвгемер, ни Энний, ни даже Лактанс и другие христианские апологеты, когда они опирались на Эвгемера в попытках доказать человеческое подобие, а, следовательно, нереальность греческих богов. Благодаря аллегорическому переосмыслению и эвгемеризму, и особенно благодаря тому, что вся литература и пластические искусства концентрировались вокруг мифов о богах и героях, эти боги и ге-

157

рои древней Греции не были забыты, несмотря на длительную демифологизацию и на победу христианства.

Более того, как показал Жан Сезнек в своей замечательной книге «Как сохранились языческие боги», под воздействием эвгемеризации греческие боги пережили все средневековье, хотя и утратили свои прежние классические формы и приобрели совершенно неожиданную окраску. Заслуга Ренессанса состояли прежде всего в восстановлении «классических форм» . К концу эпохи Возрождения на Западе поняли, что уже нет возможности примирить греко-латинское «язычество» и христианство, в то время как средневековье не рассматривало античность как отдельную историческую среду, как период, отошедший в прошлое[2]

Так, претерпев секуляризацию и эвгемеризацию, сохранились греческие боги, став со времени Ренессанса объектом научного исследования. Причиной этого явилось то, что клонящаяся к закату античность не верила больше ни в богов Гомера, ни в подлинный, первичный смысл мифов. Это мифологическое наследие могло быть принято и ассимилировано христианством только потому, что не сохраняло больше живого религиозного смысла и значения. Оно стало «культурным наследием». Так или иначе, но классическое наследие было спасено и сохранено поэтами, художниками, философами. Боги и мифы о них продолжали существовать с конца античности до Возрождения и XVII-го века в *творчестве,* в произведениях литераторов и художников, хотя никто из культурных людей уже не воспринимал их буквально.

[1] Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Cods. The Mythological Tradition and its place in Renaissance Humanism and Art* (New York, 1953), pp. 320 sq.
[2] Jean Seznec, op. *cit.*, p. 322.
158

ПИСЬМЕННЫЕ ДОКУМЕНТЫ И УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ

Благодаря *культуре,* десакрализованный религиозный мир и демифологизированная мифология питали всю западноевропейскую цивилизацию, единственную цивилизацию, которой удалось сохранить значение образца и примера. Здесь дело идет о чем-то большем, чем только о победе *логоса над мифом.* Здесь речь идет о победе книги над *устной традицией,* о победе документа, и, прежде всего, документа письменного, над пережитым опытом, располагающим только долитературными средствами выражения. Большое количество древних текстов и произведений искусства погибло. Но все же их осталось достаточно для того, чтобы в основных чертах восстановить характер замечательной средиземноморской цивилизации. Что касается долитературных форм культуры, как в Греции, так и в античной Европе, то судьба их была совсем другой. О народных религиях и мифологии Средиземноморья мы знаем очень мало, и этой малостью мы обязаны памятникам и нескольким письменным документам. Иногда недостаток информации объясняется тщательно хранимым секретом инициации. Так обстоит дело, например, с Элевсинскими мистериями. Иногда знаниями о народных культах и верованиях мы обязаны счастливому случаю. Так, если бы Павсаний не рассказал о своем личном опыте оракулу Трофонию из Лебадеи (IX, 39), то нам пришлось бы довольствоваться смутными намеками Гесиода, Эврипида и Аристофана. Мы и не подозревали бы о том, какое значение имеет этот религиозный центр.

Уже «классические» греческие мифы представляют победу литературного *произведения* над религиозными *верованиями.* Мифы нам известны в литературных и художественных документах, но мы не располагаем ни одним греческим мифом, сохранившимся в культовом контексте. Вся сфера живого, народного религиозного опыта греков оказывается нам недоступной именно вследствие
159
того, что этот опыт не был зафиксирован систематически в письменных документах и свидетельствах.

О жизнеспособности религиозного чувства греков нельзя судить только по степени их причастности и приверженности мифам и культам олимпийских богов. Критика гомеровских мифов не обязательно предполагает рационализм или атеизм. Тот факт, что классические формы мифологического мышления оказались «скомпрометированными» рационалистической критикой, не означает, что это мышление окончательно исчезло. Представители культурной элиты открыли другие формы мифологии, способные выражать и передавать новое религиозное восприятие. Существовала религия элевсинских мистерий, существовали орфико-пифагорейские братства с их греко-восточными мистериями, получившие большую известность в Риме эпохи императоров и в провинции. Существовало, кроме того, то, что можно было бы назвать мифологией души, сотериологическими (предполагающими всеобщее спасение) системами, разработанными нео-пифагорейцами, нео-платониками и гностиками. Сюда можно отнести также и распространение солнечных культов и мифологий, астральных и погребальных мифологий, а также всякого рода «суеверий» и «простонародной мифологии».

Мы привели все эти факты с целью показать, что демифологизация богов Гомера и классической религии не привела к религиозному вакууму в Средиземноморье, в котором почти без всякого сопротивления заняло место христианство. В действительности же христианство сталкивается с целым рядом религиозных верований. Настоящее сопротивление оказывали все не «классические» религии и мифологии, аллегоризированные и эвгемеризированные. Их сила связывалась прежде всего с политикой и культурой: город, государство, империя, престиж, греко-римской культуры являли собой великолепное и внушительное здание. Но, с точки зрения живой религии, все это было шатким, готовым рухнуть от столкновения с подлинным религиозным опытом.
160
Настоящее сопротивление христианству оказали религии мистерий, сотериологические системы (которые преследовали индивидуальное спасение и презирали или игнорировали формы гражданской религии), и прежде всего, живые народные религии и мифологии Римской империи. Об этих религиях мы знаем еще меньше, чем о греческой и средиземноморской народной религии.

Мы знаем что-то о Зальмоксисе гетов потому, что Геродот сообщил о нем некоторые сведения, почерпнутые у греков Геллеспонта. Без этих сведений мы знали бы о нем не больше, чем о других фракийских божествах Балкан: Дарзалы, Бендит, Коты и др. Если располагать чуть более подробной информацией о дохристианских религиях Европы, можно понять их сложность и богатство. Но, так как эти народы в эпоху язычества не имели письменности и не оставили книг, то об их религии и мифологии мы по-настоящему никогда и не узнаем.

А ведь была довольно стойкая и жизнеспособная религия и мифология, в течение десяти столетий она оказывала сопротивление христианству и многочисленным «наездам» со стороны церковных властей. Она обладала космической структурой, и мы увидим, что церковь в конце концов приняла ее и ассимилировала. И действительно, сельское христианство, прежде всего в южной и юго-восточной Европе, обладает космическим измерением.

В заключение можно сказать: коренным образом секуляризованные и демифологизированные греческая религия и мифология сохранились в европейской культуре прежде всего потому, что получили выражение в выдающихся произведениях литературы и искусства. В это же время народные разновидности религий и мифологии, единственные оставшиеся *живыми* формы язычества (о которых мы не знаем почти ничего, так как не осталось письменных памятников), сохранились, подвергнувшись христианизации, в традициях сельского населения. Так как речь идет, главным образом, о религии, имеющей сельскохозяйственную структуру, корни которой уходят

глубоко в неолит, то религиозный фольклор Европы, возможно, еще сохраняет доисторическое наследство.

Но уцелевшие архаические мифы и религиозные обряды, хотя и представляют значительное духовное явление, в плане культурном имели незначительные последствия. Изменения, вызванные появлением письменности, оказались необратимыми. Отныне история культуры будет учитывать только археологические документы и письменные источники. Народ, не имеющий свидетельств такого рода, расценивается как народ без истории. Народные верования и устные традиции получат оценку много позднее, в эпоху немецкого романтизма; это уже интерес антикваров. Фольклор, где еще сохранилось мифологическое мышление, послужил источником вдохновения для некоторых известных европейских художников. Но подобное народное творчество никогда не играло сколько-нибудь значительной роли в культуре. Оно в конце концов стало расцениваться как «документ» и в качестве такового вызывает интерес только немногочисленных специалистов. Для того, чтобы заинтересовать современного человека, это традиционное *устное* наследие должно быть представлено в форме *книги...*

ГЛАВА IX. ПЕРЕЖИТКИ И СКРЫТЫЕ ФОРМЫ МИФА

ХРИСТИАНСТВО И МИФОЛОГИЯ

Трудно на нескольких страницах дать представление о взаимосвязи христианства и мифологии. Эти взаимосвязи ставят несколько различных, не связанных друг с другом проблем. Прежде всего существует двусмысленность, связанная с употреблением слова «миф». Первые христианские теологи употребляли этот термин в том смысле, в каком его использовали в сфере греко-римской культуры, имея в виду «вымысел», «басню», «сказку», «ложь». Поэтому они отказывались видеть в личности Христа «мифологический персонаж», а в его жизненной драме «миф». Начиная со второго века, христианская теология начала защищать исторический характер личности Христа одновременно как против гностиков и доцетистов, так и против языческих философов. Мы вскоре познакомимся с теми аргументами, которые христианская теология будет использовать для защиты этого тезиса, и с теми трудностями, с которыми ей придется сталкиваться.

Вторая проблема сходна с первой: дело идет не об историческом характере личности Иисуса, а о правомерности и значимости литературных свидетельств, на которых основан исторический характер. В трудности обосновать историческое событие неоспоримыми документами отдавал себе отчет еще Ориген. В наше время известно утверждение Родольфа Балтмана, что о жизни и личности Иисуса ничего знать невозможно, хотя он и не сомневается в его историческом существовании. Данная позиция предполагает, что Евангелие и другие первона-

163

чальные свидетельства пропитаны «мифологическими элементами», («мифологическими» в смысле — не существующими в действительности). Совершенно очевидно, что в Евангелии много от «мифологии». Кроме того, христианство очень рано ассимилировало символы, образы и обряды еврейской или средиземноморской цивилизации. Ниже мы поймем то значение, которое имеет сочетание и взаимодействие элементов «язычества» и «иудаизма» в раннем христианстве.

Отметим также, что присутствие в христианстве множества символов и элементов культа Солнца, а также мистериальной структуры, побудило некоторых ученых отвергнуть исторический характер личности Иисуса. Они отбросили идею Балтмана, и, вместо того, чтобы постулировать исторический персонаж в начале христианства, о котором ничего нельзя было узнать вследствие его быстрой «мифологизации», они, наоборот, постулировали «миф», грубо «историфицированный» первыми поколениями христиан. Если брать только новейших ученых, то, начиная с Артура Дроуза (1909) и Петера Иенсена (1906, 1909) и до П.-Л. Кушу (1924), исследователи самых различных направлений и специализаций старательно пытались реконструировать «первоначальный миф», который мог бы породить личность Христа, а затем и само христианство. Каждый автор дает свой вариант этого «первоначального мифа». Можно было бы посвятить целое исследование изучению этих столь же ученых, сколь и рискованных построений. Они выражают ностальгию современного человека по «мифическому первородному». (Для П.-Л. Кушу бесспорно акцентирование неисторического характера мифа за счет нехватки исторической конкретности.) Но ни одна из этих антиисторических гипотез не была принята специалистами.

И, наконец, третья проблема встает при исследовании взаимоотношений между мифологическим мышлением и христианством. Ее можно сформулировать следующим образом: если христиане отказались видеть в своей религии десакрализованный миф эллинистической эпохи, то

164

каково отношение христианства к *живому мифу* первобытных и традиционных обществ? Мы увидим, что христианство, как его понимали и переживали почти две тысячи лет, не может быть полностью отделено от мифологического мышления.

ИСТОРИЯ И «ЗАГАДКИ» В ЕВАНГЕЛИИ

Посмотрим, каким образом Отцы Церкви защищали исторический характер личности Иисуса как от неверующих язычников, так и от «еретиков». Когда встал вопрос о том, как представлять подлинную жизнь Иисуса, то есть в том виде, в каком она была известна и устно сообщена апостолами, перед теологами раннего христианства оказались несколько текстов и устные предания, имеющие хождение в самых разных слоях общества. Отказавшись рассматривать апокрифические евангелия и *logia agrapha* как подлинные документы, отцы церкви проявили

критичность и склонность к историческому восприятию личности Христа. Их идеи породили длительные споры в среде церковных иерархов, а признание не одного, а четырех Евангелий, облегчило критику со стороны нехристиан. Поскольку между синоптическими евангелиями и Евангелием от Иоанна существовали различия, их следовало истолковать, объяснить и оправдать.

Трудности, связанные с истолкованием, начались со 137 года. Марсион объявил о существовании лишь одного подлинного Евангелия, сначала переданного устно, затем записанного и терпеливо интерполированного ревностными защитниками иудаизма. Единственным подлинным Евангелием признавалось Евангелие от Луки, по мнению Марсиона, в нем заключалось подлинное ядро[1] Марсион использовал метод греко-римских грамматиков, обладавших способностью отличать мифологические наслоения от старых теологических текстов. Отвечая Мар-

[1] Обо всем этом см.: Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New Iork, 1961), pp. 10 sq.

165

сиону и другим гностикам, ортодоксы были вынуждены использовать тот же метод. В начале второго века Элий Феон в своем трактате «Прогимнасмата» говорил о разнице между мифом и повествованием: миф есть «неправдивое, выдуманное изложение истины», в то время как повествование есть «изложение событий, которые имели место или могли бы иметь место» . Христианские теологи, естественно, не признавали, что Евангелие — это «миф» или «волшебные сказки». Юстин, к примеру, не мог допустить никакого сравнения Евангелия с «волшебными сказками». Жизнь Иисуса была исполнением пророчеств Ветхого Завета, что же касается литературной формы Евангелия, то она не была формой мифа. Более того: Юстин считал, что нехристианскому читателю можно предположить материальные доказательства исторического правдоподобия Евангелия. Факт рождения, например, может быть доказан «декларациями о доходах», представленными при прокураторе Квиринусе и (как *гипотеза?)* принятыми в Риме полтора века спустя[2]. Клемент Александрийский и Татиен также считали Евангелие историческим документом.

Но важнее всего для нас мнение Оригена. Он был совершенно убежден в духовной значимости историй, приводимых в Евангелиях, он не мог допустить, что их способны воспринимать с примитивно литературной точки зрения, подобно тому как это делают простые верующие люди или еретики, и поэтому выдвинул аллегорическое истолкование. Но, защищая христианство от Цельса, он настаивал на исторической достоверности жизни Иисуса и пытался придать значение всем историческим свидетельствам. Ориген отрицал исторический характер эпизода изгнания торгующих из храма. «В той части своей системы, которая относится к вдохновению и истолкова-

[1] Grant, *op. cit.,* p. 15. О Феоне см.: *ibid.,* p. 39 sq. Ср. также: *The Letter and the Spirit* (Londres, 1957), pp. 120 sq., et Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les jrogines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Paris, 1958).

[2] R.M. Grant, *The Earliest Lives,* p. 21.

166

нию, Ориген говорит, что там, где историческая реальность не согласуется с духовной истиной, в писания вводятся события или совершенно нереальные, или же возможные, но в действительности не имевшие места» . Вместо «мифа» и «вымысла» он использует понятия «загадка» и «притча», но нет никакого сомнения, что для него это понятиях равноценные .

Ориген признает, следовательно, что в Евангелиях некоторые эпизоды, будучи исторически неподлинными, остаются «истинными» в духовном плане. Но, отвечая на критику Цельса, он признает в равной мере трудность доказать исторический характер исторического события. «Установить истинность почти любой истории как исторического факта, даже тогда, когда она достоверна, — одна из самых трудных задач, и порой даже задача невозможная» .

Тем не менее, Ориген считает, что некоторые события жизни Иисуса достаточно подтверждаются историческими свидетельствами. Например, Иисус был распят в присутствии большого числа народа. Землетрясение и затмение подтверждаются историческими свидетельствами Флегона и Траллеса[4]. Тайная вечеря — историческое событие, дата которого может быть установлена точно[5] . То же самое и со сценой в Гефсиманском саду, хотя в Евангелии от Иоанна о ней не говорится (Ориген объясняет причину этого умолчания тем, что Иоанна интересует больше божественная суть Иисуса и что Бог-Дух не может быть искушаем). Воскресение «истинно» в историческом смысле слова, потому что оно событие, хотя воскресшее тело не принадлежит к физическому миру. (Воскресшее тело есть тело духовное, воздушное[6]).

[1] Origène, De *principiis,* IV, 2, 9, цит. у: Grant, *op. cit.,* p. 65. [2] Grant, *op. cit.,* p. 66.

[3] *Contra Celsum,* I, 42, цит. у,: Grant, p. 71.

[4] *Contra Celsum,* II, 56-59, Grant, p. 75.

[5] Ср.: Grant, p. 93.
[6] Ср.: Grant, p. 78.
167
Ориген не сомневается в исторической подлинности жизни, страдания и воскрешения Иисуса Христа, но все же больше его интересует не исторический, а духовный смысл евангельского текста. Истинный смысл «выше истории» . Толкование должно «освободиться от исторического материала», так как он служит только «трамплином». Слишком настаивать на исторической подлинности Христа, пренебрегая глубоким смыслом его жизни и его заветов, — значит уродовать, обеднять христианство. Он пишет: «Все восхищены и зачарованы событиями жизни Христа, но становятся скептиками, когда им раскрывают глубочайшую их суть, истинность которой они отказываются признавать» .

ИСТОРИЧЕСКОЕ И ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ

Ориген очень проницательно отметил, что своеобразие христианства заключается прежде всего в том, что воплощение осуществляется во времени историческом, а не во времени космическом. Но он не забывает, что мистерия воплощения не может сводиться к историчности. Возвещая всему миру о божественности Иисуса Христа, первые христиане подразумевали его трансисторизм. Это не значило, что Иисус не рассматривался в качестве лица исторического, но прежде всего подчеркивалось, что он был Сын Бога, всеобщий Спаситель, искупивший не только людей, но и всю Природу. Более того, историческая подлинность личности Иисуса трансцендентно преодолевается его вознесением на небо и его приобщением к божественной славе.
Провозглашая Всевышнего, Воскресение и Вознесение, христиане оставались убежденными в том, что они не создавали нового мифа. В действительности же они ис-
[1] См.: R. Grant, *op. cit.,* pp. 115-116, et Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II' et III' siècles* (Paris, 1961), pp. 251 sq.
[2] Комментарий к Евангелию от Иоанна, 20, 30, цит. у: Grant, p. 116.
168
пользовали категории мифологического мышления. Конечно, они не могли признать это мифологическое мышление в десакрализованной мифологии своих образованных современников-язычников. Но совершенно очевидно, что для христиан всех конфессий центром религиозной жизни является драма Иисуса Христа. Имевшая место как историческое событие, эта драма сделала возможным спасение. Следовательно, есть только один способ обрести спасение: ритуально воспроизвести, повторить эту драму, высший ее образец, каковым является жизнь и учение Иисуса. Подобное религиозное поведение характерно для подлинного мифологического мышления.
Сразу же следует добавить, что уже по *одному тому, что христианство есть религия,* оно должно было сохранить элементы мифологического поведения, сохранить, по крайней мере, литургическое время, то есть периодическое восстановление *illud tempus,* «истоков», «начала». «Религиозный опыт христианина основывается на *подражании* Христу как *образцу,* на литургическом *повторении* жизни, смерти, воскрешения Господа и на *одновременности* жизни христианина и того времени, которое начинается с рождения в Вифлееме и временно завершается Вознесением». А, как мы видели, «подражание сверхчеловеческому примеру, повторение образцов сценария, прорыв земного времени, вливающегося в Великое Время, — все это существенные черты «мифологического поведения», то есть поведения человека первобытных обществ, для которого миф был самим источником существования»[1].
Хотя литургическое время является циклическим временем, христиане, как верные наследники иудаизма, признают, тем не менее, линейное время истории: мир был сотворен единожды, и у него будет один конец. Во-
[1] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pp. 26-27. См. также: Allan W. Watts, *Myth an Ritual in Christianity* (Londres и New Iork, 1955); Olivier Clément, *Transfigurer le Temps* (Neuchâtel-Paris, 1959).
169
площение произошло в истории единожды, и Страшный суд тоже произойдет один раз. С самого своего возникновения христианство претерпело многочисленные и противоречивые влияния, особенно со стороны гностических учений, иудаизма и язычества. Реакция церкви не отличалась постоянством. Отцы церкви вели непрестанную борьбу с акосмизмом и эзотеризмом гностиков, однако, сохранили гностические элементы в Евангелии от Иоанна, в посланиях апостола Павла, в некоторых предшествующих писаниях. Но, несмотря на преследования, гностицизм так и не был

окончательно искоренен, и в более или менее скрытой форме гностические мифы вновь возникали в устной и письменной литературе Средних Веков. Что касается иудаизма, то он дал церкви аллегорический метод интерпретации Писания и предложил метод «историзации» праздников и символов космической религии. «Иудаизация» первоначального христианства равносильна его «историзации», решению первых теологов связать историю проповеди Иисуса и зарождающейся церкви со священной историей израильского народа. Но иудаизм «историзировал» некоторые сезонные праздники и космические символы, соотнеся их с важнейшими событиями истории израильского народа (см. праздник дарохранения, пасха, Ханука, и так далее). Отцы церкви пошли по этому же пути: они «христианизировали» символы, ритуалы и мифы Азии и Средиземноморья, связав их со «священной историей», которая, естественно, выходила за рамки Ветхого Завета и включала теперь Новый Завет, послания Апостолов, а позднее и жития святых. Какое-то число космических символов — вода, дерево, виноградная лоза, плуг, топор, корабль, колесница, и так далее — были уже ассимилированы иудаизмом[1] и легко могли быть интегрированы в теорию и практику

[1] Ср.: Erwin *Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* vol. VII-VIII: Pagan *Symbols in Judaism* (New Iork, 1958); Jean Daniélou. *Les Symboles chrétiens primitifs* (Paris, 1961).

церкви, приобретя сакраментальный или экклесиологический смысл.

КОСМИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Настоящие трудности возникли позже, когда христианские миссионеры столкнулись, особенно в западной и центральной Европе, с *живыми* народными религиями. Волей-неволей пришлось «христианизировать» личности богов и «языческие» мифы, никак не поддающиеся искоренению. Множество богов и героев, убивающих драконов, превратилось в Георгиев-победоносцев, боги грозы превратились в святого Илью, многочисленные богини плодородия были приравнены к Богородице или святым. Можно сказать, что какая-то часть народной религии дохристианской Европы выжила и сохранилась, приняв форму календарных праздников и трансформировавшись в культ святых. Церкви пришлось более десяти веков бороться против постоянного наплыва и притока «языческих» элементов (то есть того, что принадлежало космической религии) в христианские легенды и христианскую практику. Результаты этой ожесточенной борьбы были более чем скромны, особенно на юге и на юго-востоке Европы, где в фольклоре и религиозной практике сельской местности еще в конце XIX века встречались мифы и ритуалы, восходящие к самой глубокой древности и даже к доисторическим временам .

Римско-католическую и православную Церкви упрекали за то, что они допускали такое большое число языческих элементов. Правомерны ли эти упреки? С одной стороны, «язычество» могло выжить и сохраниться только христианизировавшись, хотя бы поверхностно. Эта политика ассимиляции «язычества», которое невозможно

[1] Леопольд Шмидт доказал, что в сельском фольклоре Европы встречаются ритуальные и мифологические элементы, исчезнувшие из греческой классической мифологии уже со времени Гомера и Гесиода; ср.: L. Schmidt, *Gestalteiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos* (Vienne, 1952), особо pp. 136 sq.

было уничтожить, не представляла собой новшества; уже ранняя церковь приняла и ассимилировала большую часть дохристианского сакрального календаря. С другой стороны, крестьяне, по самому своему способу существования, не проявляли склонности к «историческому» и моральному христианству. Специфический религиозный опыт жителей сельских районов опирался на то, что можно было назвать «космическим христианством». Крестьяне Европы понимали христианство как космическую литургию. Христологическая мистерия затрагивала также и судьбу Космоса. «Вся природа вздыхает в ожидании Воскрешения»: вот основной мотив как пасхальной литургии так и религиозного фольклора восточного христианства. Мистическое единение с космическими ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва терпимое церковью, стало ядром религиозной жизни сельских районов, особенно в юго-восточной Европе. Для христиан этих районов «природа» не мир греха, а творение рук Господних. После Воплощения мир был восстановлен во всей своей первоначальной славе. Именно поэтому церковь и Христос приняли столько космических символов. В религиозном фольклоре народов юго-востока Европы сакральные действа также освящают Природу.

Для крестьян Восточной Европы такое положение вещей было вовсе не «оязычиванием» христианства, а напротив, «охристианиванием» религии их предков. Когда будет написана история этой «народной теологии», как она проявляет себя в календарных праздниках и религи-

озном фольклоре, станет ясно, что «космическое христианство» не является ни новой формой язычества, ни синкретизмом язычества с христианством. Оно является совершенно своеобразным религиозным творением, где эсхатология и сотериология приобретают космические размеры; более того, Христос, не переставая быть Пантократором, спускается на Землю и посещает земледельцев, подобно тому, как поступало в мифах первобытных народов Верховное Существо до того, как оно преврати-

172

лось в *бога отдыхающего.* Это не «исторический» Христос, так как народное сознание не интересует ни хронология, ни точность событий, ни подлинность исторических персонажей. Из этого не следует, что для жителей сельских районов Христос был лишь одним из «божеств», унаследованных от прежнего многобожия. Между образом евангельского Христа и образом Христа религиозного фольклора нет противоречия: Рождество, учение Христа, его чудеса, распятие и воскрешение представляют важнейшие темы народного христианства. С другой стороны, как раз *христианский,* а не «языческий», *дух* пронизывает все эти творения фольклора: все концентрируется на спасении человека Христом, на вере, надежде и милосердии, на мире, который «хорош», ибо сотворен Богом-Отцом и искуплен Сыном, на человеческом существовании, которое больше не повторится и которое совсем не бессмысленно; человек волен выбирать добро и зло, но он не будет судим только за этот выбор.

В нашу задачу не входит давать представление об основных направлениях этой «народной теологии». Но следует отметить, что космическое христианство жителей сельских областей исполнено ностальгии по природе, освященной присутствием Иисуса, ностальгии по Раю, желания обрести природу неуязвимой и преображенной, защищенной от постоянных потрясений, завоеваний, войн, разорений. Это выражение «идеала» земледельческих народов, постоянно разоряемых воинственными ордами кочевников и эксплуатируемых различными «хозяевами». Это также и форма пассивного протеста против трагедии и несправедливости истории, против того, что зло не выступает только как следствие индивидуальной воли и индивидуального решения, а оказывается сверхличной структурой исторического мира.

Короче говоря, если вернуться к нашей теме, то следует признать, что в народном христианстве вплоть до наших дней находят проявление некоторые черты мифологического мышления.

173

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В Средние века мы наблюдаем подъем мифологического мышления. Все социальные классы провозглашают собственные мифологические традиции. Рыцарство, ремесленники, духовенство, крестьяне — все принимают «миф о происхождении» своего сословия или своего предназначения и стараются подражать некоторым образцам. Генезис этих мифологий самый различный. В цикле о короле Артуре и теме Грааля соединяются, приобретая христианскую окраску, множество кельтских верований, особенно тех, что связаны с верой в иной мир и загробную жизнь. Рыцари желают соперничать с Ланселотом и Персифалем. Трубадуры развертывают целую мифологию о Женщине и о Любви, пользуясь элементами христианства, но порой идя против учения церкви.

Некоторые исторические движения Средних веков с удивительной наглядностью иллюстрируют самые типичные проявления мифологического мышления. Мы имеем в виду милленаристские экзальтации и эсхатологические мифы, проявившиеся в крестовых походах, в движениях Танхельма и Эда де Летуаль, в возведении Фредерика Второго в ранг мессии и во многих других мессианистских, утопических и предреволюционных движениях, блестяще исследованных Норманом Коном в книге «В преддверье тысячелетия». Остановимся на минуту на мифологическом ореоле Фредерика Второго: канцлер императора, Пьетро де Винья, представляет своего властителя как космического Спасителя: пришествия подобного Космократора ожидал весь мир, и вот теперь пламень зла потухнет, мечи перекованы на орала, везде воцарились мир, справедливость и безопасность. «Более того, у Фредерика есть несравненный дар соединять вместе все части вселенной, примиряя жару и холод, твердое и жидкое, одним словом, все противоположности. Он космический мессия, которого приемлют и почитают земля, море, воздух. Его пришествие есть дело рук божественного провидения, ибо мир уже близился к

174

своему концу и последний суд, казалось, вот-вот наступит, когда Господь по великой своей милости отсрочил погибель и прислал на землю чистого сердцем и духом властелина, чтобы воцарились до последних дней мир, порядок и гармония. Эти выражения близки самому

Фредерику, что видно по письму, которое он посылает в свою родную деревню Джези близ Анконы. Он пишет, что свое появление на свет считает для человечества столь же важным, как и рождение Христа, а деревню Джези столь же знаменитой, как Вифлеем. Фредерик, по-видимому, единственный монарх средневековой Европы, кто счел себя божеством не по своей обязанности, а по самой своей природе, счел себя ни больше ни меньше как воплотившимся богом»[1].

Миф о Фредерике Втором не исчезает с его смертью, ведь с этой смертью не могли примириться, не могли допустить ее реальности: думалось, что Император лишь удалился в какую-то дальнюю страну или что, по самой распространенной народной легенде, спал под горой Этна. Но в один прекрасный день он проснется и потребует свой трон. Через тридцать четыре года после его смерти одному самозванцу удалось провозгласить себя в городе Нейсе воскресшим Фредериком Вторым. Самозванца казнили в Вецларе, но миф не утратил после этого своей популярности. Еще в XV веке сохранилась вера, что Фредерик жив, что он будет жить до конца Света, что он единственный законный император.

Миф о Фредерике Втором лишь блестящий пример гораздо более распространенного и устойчивого явления. Религиозный престиж и эсхатологическая функция королей удерживались в Европе до XVII века. Секуляризация идеи эсхатологического монарха не уничтожила глубоко укоренившейся в душе народа надежды всеобщего,

[1] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium,* p. 104. О мессианских претензиях Фредерика II ср.: E. Kantorowitz, *Frederick the Second, 1194-1250* (англ. перев., Londres, 1931), pp. 450 sq., 511 sq.; N. Cohn, pp. 103 sq.

175

универсального обновления, совершаемого новым героем, в одной из новых форм: он может быть реформатором, революционером, мучеником (во имя свободы народов), руководителем партии. Многие эсхатологические и сотериологические моменты явились существенной составной частью роли и миссии основателей и руководителей современных тоталитарных движений. Мифологическое мышление может отбросить свои прежние устаревшие формы, может адаптироваться к новым социальным условиям, к новым культурным поветриям. Но оно не может исчезнуть окончательно.

Альфонс Дюпрон отлично выявил мифологические структуры и эсхатологическую ориентацию такого явления как крестовые походы. «Ведущей идеей крестоносцев был долг освободить Иерусалим... В феномене крестовых походов мощно проявилось объединение двойной мечты: во времени и в человеческом пространстве. В пространственном смысле знаком исполнения времен оказывается объединение народов вокруг священного города-матери, центра мира, Иерусалима» . Доказательством того, что речь здесь идет о духовном, иррациональном, коллективном явлении, могут служить крестовые походы детей, начавшиеся внезапно в 1212 году в Северной Франции и Германии.

Спонтанность этих событий вне всякого сомнения: «никто не побуждал их к этому ни внутри страны, ни из-за границы», — утверждает современный свидетель[2]. «Детей отличали одновременно очень ранний возраст и крайняя бедность, среди них было много пастушков» . Они отправились в поход процессией с пением, их было, по-видимому, около 30 000. На вопрос, куда они идут, они отвечали: «К Богу». По словам современника, они

[1] Alphonse Dupront, «Croisades et eschatologie» (в: *Umanesimo e esoterismo.* Atti del V° Convegno Internazoinale di Studi Umanistici, a cura di Enrico Castelli, Padoue, 1960, pp. 175-198), p. 177.

[2] Paul Alphandéry et Alphonse Dupont, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, II, (Paris, 1959), p. 118.

[3] *Ibid.,* p 119.

176

намеривались пересечь море и сделать то, чего не смогли сделать властители и короли, — освободить гроб Господень»[1]. Духовенство было против этого похода. Поход детей из Франции окончился катастрофой: прибыв в Марсель, они погрузились на семь больших кораблей; два из них потерпели кораблекрушение во время шторма в открытом море у берегов Сардинии; все находившиеся на кораблях потонули. Пять же других кораблей предатели завели в Александрию, где продали детей предводителям сарацинов и торговцам рабами.

Примерно таким же образом разворачивались крестовые походы детей в Германии. В хронике того времени сообщается, что в 1212 году мальчик по имени Николас собрал вокруг себя множество детей и женщин. Он утверждал, что ангел приказал ему отправиться с ними в Иерусалим для освобождения гроба Господня и что море расступится, чтобы пропустить их шествие пешком, как когда-то произошло с народом Израиля . Оружия при них не было. Отправившись в путь из Кельна, они поднялись по Рейну, перешли Альпы и дошли до северной

Италии. Некоторые из них добрались до Генуи и Пизы, но были рассеяны. Те, кому удалось достичь Рима, убедились, что представители властей их не поддерживают. Папа не одобрял из планов, и юным крестоносцам пришлось возвратиться восвояси. По словам автора хроники тех лет *Annales Carbacenses,* «они вернулись, голодные, в рубище, молчаливые и одинокие». Никто им не помогал. Другой свидетель сообщает: «Многие дети умерли по дороге, тела их лежали на площадях, и никто их не хоронил» .

П. Альфандери и А. Дюпрон совершенно справедливо усматривали в этом явлении своеобразное возвышение детей в системе иерархии народной набожности. Это было одновременно и мифом о невинных, и призывом Ии-

[1] Reinier, цит. у: Alphandéry et Dupront, *op. cit.,* p. 120.

[2] *Annales Scheftlariensis,* текст цит. у: Alphandéry-Dupront, p. 123.

[3] Тексты цит. у: Alphandéry-Dupront, p. 127..

суса к детям, и народной реакцией против крестового похода баронов, той же самой реакцией, которая проявилась в легендах, возникших вокруг «Тафуров» во времена первых крестовых походов . «Завоевание Святых мест может теперь произойти только в результате чуда — чудеса же приходят только к самым чистым и безгрешным, то есть к детям и беднякам» .

ПЕРЕЖИТКИ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОГО МИФА

Неудачи крестовых походов не погасили эсхатологических надежд. Томмазо Кампанелла в своем произведении *«Об испанской монархии»* умолял испанского короля финансировать новый крестовый поход против Турецкой империи и основать после победы Великую всемирную Монархию. Через 38 лет в *Эклоге,* посвященной Людовику XIII и Анне Австрийской в честь рождения будущего Людовика XIV, Т. Кампанелла предвосхищает одновременно возвращение Святой земли и *обновление времени.* Молодой король в тысячу дней завоюет всю землю, победив чудовищ, то есть подчиняя неверных и освобождая Грецию. Магомет будет выброшен из Европы, Египет и Эфиопия вновь станут христианскими. Татары, персы, китайцы и весь Восток обратятся в христианскую веру. Все народы составят единый христианский мир, у обновленной Вселенной будет один центр — Иерусалим. «Церковь, — писал Кампанелла, — началась в Иерусалиме, в Иерусалим она и вернется, обойдя весь мир» . Кампанелла в своем трактате «Первое и второе воскресенье» не считает больше, подобно Святому Бернару, что «завоевание Иерусалима

[1] Относительно «Тафуров» ср. также: Norman Cohn, *The Pursuit* of *the Millenium,* pp. 45 sq.

[2] P. Alphandéry et Dupront, op. *cit.,* p. 145.

[3] Замечание Кампанеллы к стиху 207 его *Эклоги,* цит. у: A. Dupront, «Croisades et eschatologie», p. 187.

есть только этап к небесному Иерусалиму. Для него это установление мессианистского царства .

Примеры можно было бы умножить. Но следует подчеркнуть непрерывность и близость между средневековыми эсхатологическими идеями и различными направлениями «философии истории» Просвещения и XIX века. Вот уже три десятка лет известна та исключительная роль, которую сыграли пророчества Джоакино да Фьоре в появлении и структуре всех этих мессианских движений, возникших в XIII веке и продолжавшихся в более или менее секуляризованной форме до XIX века . Главная идея Джоакино о неизбежном начале для всего мира третьей эпохи истории, эпохи свободы, так как она будет проходить под знаком святого Духа, — это идея приобрела большую известность. Она противоречила точке зрения, принятой церковью со времени святого Августина. По общепринятому учению, поскольку Церковь учредила на земле полное совершенство, то в будущем не будет больше *обновления.* Единственным решающим событием будет второе пришествие Христа и Страшный Суд. Джоакино да Фьоре вводит в христианство архаический миф о всеобщем возрождении. Конечно, речь уже не идет о возрождении периодическом и бесконечно повторяемом. Третья эпоха, по его мнению, будет царством Свободы под руководством Святого Ду-

[1] Критическое издание Романо Америо (Rome, 1955), p. 72; A. Dupront, op. *cit.,* 189.

[2] Большая заслуга Эрнесто Буонаути заключается в том, что он вновь обратился к исследованию работ да Фьоре в своем издании *Tractatus super quatuor Evangelia* (Rome, 1930) и своем сборнике *Gioacchino da Fiore* (Rome, 1931). Ср. также две его важных статьи: «Prolegomenei alla storia di Gioacchino da Fiore» *(Ricerche Religiose,* IV, 1928) и «Il misticismo di Gioacchino da Fiore» *(ibid.,* V, 1929), воспроизведенные в посмертном издании *Saggi di Storia del Cristianesimo* (Vicence, 1957), pp. 237-382. См. также: Ernst Benz, «Die Kategorien der Religiösen Geschichtsdeutung Joachims» *(Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1931, pp. 24-111) и *Ecclesia Spiritualis* (Stuttgart, 1934).

179

ха, а это предполагает, что историческое христианство остается позади и, как следствие этого, упраздняются существующие правила и установления.

Мы не будем останавливаться здесь на различных эсхатологических движениях, побудительным импульсом которых оказалась мысль Джоаккино да Фьоре. Но стоит все же вспомнить о некоторых учениях, являющихся неожиданным продолжением идей калабрийского прорицателя. Так, Лессинг в своем труде «Воспитание человеческой расы», развивает тезис о постоянном и прогрессивном откровении, завершающемся в третьей эпохе. Лессинг оценивал это как победу разума с помощью воспитания. По его мнению, в этом совершается исполнение христианского откровения об «энтузиастах XIII и XIV веков», единственным заблуждением которых было то, что они слишком рано провозгласили «новое вечное евангелие» .

Влияние идей Лессинга было значительным, и через сторонников Сен-Симона он оказал воздействие на Огюста Конта и его учение о трех состояниях. Его воздействие испытали на себе также Фихте, Гегель, Шеллинг; согласно этим идеям, в третью эпоху произойдет обновление Истории. Через этих мыслителей эсхатологический миф оказал влияние на некоторых русских писателей, в частности на Красинского, автора «Третьего царства духа», и Мережковского, автора «Христианства третьего Завета» . Конечно, здесь мы имеем дело с полуфилософскими идеологиями и фантазиями, а не с эсхатологическим ожиданием царствования Святого Духа. Но во всех этих теориях и фантазиях более или менее явно просвечивается миф о всеобщем обновлении.

[1] Ср.: Karl Löwith, *Meaning in Hisliry,* p. 208.

[2] Карл Левит напоминает (op. *cit.,* p. 210), что эта последняя работа оказала влияние на германо-русского автора «Третьего царства» Г. Меллера ван дер Брука. См. также работу Jacob Taubes, *Abendländische Eschatoîogien* (Bern, 1947), где сравнивается философия истории Гегеля с философией истории Джоакино да Фьоре.

180

МИФЫ НОВОЮ ВРЕМЕНИ

Подчас мифологическое поведение оживает на наших глазах. Речь идет не о «пережитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа. Мы уже говорили по другому случаю о некоторых «мифах современного мира» . Это очень сложная и интересная проблема, мы не можем претендовать на изложение в пределах нескольких страниц содержания целой книги. Ограничимся очерком некоторых аспектов «современных мифологий».

Мы уже видели ту роль, которую в первобытных обществах играет реализованный самыми разными путями «возврат к истокам». В современных европейских обществах наблюдается до сих пор интерес к этому «возврату». Почти каждая инновация представлялась или воспринималась здесь как определенный вариант возвращения к Библии и ставила перед собой задачу оживить опыт раннего христианства, первых христианских общин. Для руководителей Французской революции примерами были деятели Рима и Спарты. Вдохновители и исполнители первой решительной и победоносной революции, ознаменовавшей конец исторического цикла, считали себя хранителями древних добродетелей, воспетых Титом Ливием и Плутархом.

На заре современного мира «происхождение» приобрело почти магическое значение. Иметь хорошие «истоки» и иметь благородное происхождение было почти равнозначным. «Мы ведем нашу родословную от Рима», — с гордостью повторяли румынские интеллигенты XVIII и XIX веков. Родословная от латинян означала для них некую мистическую причастность к величию Рима. Венгерская интеллигенция находила оправдание древности, благородству и исторической миссии мадьяр в мифе о Гуноре и Магоре и героической саге об Арпаде. В нача-

[1] Ср.: M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères,* pp. 16-36.

181

ле XIX века гипноз «благородного происхождения» пробуждает во всей центральной и юго-восточной Европе настоящую страсть к национальной истории, особенно к ее ранней стадии.

«Народ без истории (то есть без исторических документов и историографии) как бы не существует». Эти идеи получают распространение в историографии народов центральной и восточной Европы. Подобная страсть являлась, несомненно, следствием пробуждения национального чувства в этой части Европы и очень скоро превратилась в инструмент политической борьбы и пропаганды. Желание доказать «благородное происхождение» и «древность» своего народа распространилось на юго-востоке Европы до такой степени, что все историрграфии, за редким

исключением, ограничивались национальной историей и в конце концов, привели к самому настоящему культурному провинциализму.

Страсть к «благородному происхождению» объясняет также периодическое возвращение к расистскому мифу об «арийцах», особенно в Германии. Социально-политический контекст этого мифа слишком хорошо известен, мы не будем его касаться. Нас интересует лишь то, что «ариец» является одновременно и самым дальним, «первоначальным» предком, и благородным «героем», исполненным всех достоинств и идеалов, к которым стремились все те, кто не мог примириться с ценностями, утвердившимися в обществе в результате революций 1789 и 1848 годов. «Ариец» был, собственно говоря, моделью для подражания с целью достижения расовой «чистоты», обретения физической силы, героической морали, бытовавших в достославные и творческие времена «начал».

Что касается марксистского коммунизма, то его эсхатологические и милленаристские построения были выявлены уже не раз. Мы уже раньше отметили, что Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира — мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат страдания которого призваны изменить

182

онтологический статус мира. «И действительно, марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, — не что иное, как миф о золотом веке, который, по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианистской и иудейско-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между Добром и Злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого. Знаменательно, что Маркс разделяет эсхатологическую надежду на *абсолютный конец истории,* в этом он расходится с другими философами исторического процесса (например, Кроче или Ортега-и-Гассетом), для которых конфликты истории присущи самому существу человеческому и потому никогда не могут окончательно прекратиться» .

МИФЫ И СРЕДСТВА МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

Недавние исследования выявили те мифические структуры образов и поведения, которыми пользуются в своем воздействии на общество коллективы средств массовой информации. Это явление особенно характерно для США[2]. Персонажи «комиксов» являются современной версией мифологических или фольклорных героев. Они до такой степени воплощают идеал значительной части широкой публики, что разные превратности их судьбы, а тем более смерть, вызывают настоящие потрясения у читателей; они отправляют тысячи телеграмм и писем авторам и редакторам газет и журналов с протестами. Фан-

[1] *Mythes, rêves et mystères,* pp. 20-21.

[2] Ср., например: Coulton Waugh, *The Comics* (New York, 1947); Stephen Becker, Comic *Art in America* (New York, 1960); Umberto Eco, «Il Mito di Superman» (in *Demitizzaiione* e *Imagine,* a cura di Enrico Castelli, Padoue, 1962, pp. 131-148).

183

тастический персонаж, сверхчеловек, стал крайне популярен, благодаря двойственности своей личности: попав на Землю с исчезнувшей в результате катастрофы планеты, сверхчеловек живет под маской скромного журналиста Кларка Кента. Он скромен, незаметен, его коллега Лойз Лейн постоянно его опережает. В этой маске скромности героя, обладающего поистине беспредельными возможностями, воспроизводится известная мифологическая тема. Если говорить о сути, то миф о супермене удовлетворяет тайным вожделениям современного человека, который, осознавая себя обездоленным и малосильным, мечтает о том, что однажды он станет «героем», исключительной личностью, «сверхчеловеком».

То же самое можно сказать о полицейском романе: с одной стороны, мы оказываемся здесь свидетелями борьбы между добром и злом, между героем (детектив) и преступником (современное воплощение демона). С другой стороны, читатель бессознательно вовлекается в процесс идентификации, он участвует в драме и мистерии, у него возникает чувство личного приобщения к действу, оказывающемуся одновременно опасным и «героическим».

Равным образом доказано, как с помощью *масс-медиа* происходит мифологизация личностей, их превращение в образ, служащий примером. «Лорд Уорнер рассказывает нам в первой части своей книги «Жизнь и Смерть» о возникновении персонажа этого типа. Бигги Малдун, полицейский из

Янки Сити, стал национальным героем, так как оказался выразителем яркой оппозиции аристократам с Хилл Стрит в такой степени, что пресса и радио делают из него полубога. Он предстает нам, как крестоносец из народа, бросившийся на штурм крепости богатства. Затем, когда публике надоел этот образ, средства массовой информации услужливо превратили Бигги в негодяя, коррумпированного полицейского, эксплуатирующего в свою пользу несчастья общества. Уорнер показывает, что настоящий Бигги существенно отличается от того и другого образа, но он вынужден изме-

184

нять свое поведение в соответствии с одним образом и отвергать другой».

Мифологическое поведение раскрывается также в навязчивом стремлении достигнуть «успеха», столь характерном для современного общества и выражающем темное и неосознанное желание выйти за пределы человеческих возможностей. Это находит свое выражение и в исходе к «предместьям», что можно истолковать как ностальгию по «первоначальному совершенству», и в чрезвычайном пристрастии к «культу священной колесницы». По замечанию Эндрю Грили, «достаточно посетить ежегодный автомобильный салон, чтобы понять — это настоящий религиозный ритуал. Цвета, освещение, музыка, почтение восхищенных посетителей, присутствие храмовых жриц (манекенщицы), блеск и роскошь, расточительство, множество народа — все это в иной культуре можно было бы назвать настоящей литургической службой (...) Культ священного автомобиля имеет своих последователей и своих посвященных. Гностик не ждал с большим нетерпением откровения оракула, чем поклонник автомобиля ожидает первых сообщений о новых моделях. Именно в этот период годичного сезонного цикла возрастает значение и роль служителей культа — продавцов автомобилей, а беспокойная толпа нетерпеливо ожидает нового спасителя» .

Меньшее внимание уделялось своего рода элитарным мифам, в частности, тем, что связаны с художественным творчеством и его отражением в культуре и обществе. Уточним прежде всего, что мифы закрепились в узком круге посвященных, главным образом, в силу комплекса неполноценности публики и официальных инстанций в области искусств. Агрессивное непонимание со стороны публики, критиков и официальных представителей по отношению к таким художникам, как Рембо и Ван Гог,

[1] Andrew Greeley, «Myths, Symbols and Rituals in the Modern World» *(The Critic,* dec. 1961, janv. 1962, vol. XX, n° 3, pp. 18-25), p. 19.

[2] *Ibid., p.* 24.

185

отрицательные последствия, которые имело для коллекционеров и музеев невнимание к новаторским течениям от импрессионизма до кубизма и сюрреализма, послужили суровым уроком для критиков, публики, продавцов книг, коллекционеров и администрации музеев. В настоящее время у них только один страх: упустить, не заметить нового гения, не признать будущего шедевра в совершенно непонятном произведении. Никогда, кажется, не было так ясно, что с чем большей дерзостью и вызовом художник выставляет себя, чем он непонятнее, абсурднее и недоступнее, тем более он признан, обласкан, избалован. В некоторых странах даже возник своеобразный академизм наизнанку, академизм авангарда, причем настолько, что художник, не учитывающий этого нового конформизма, рискует остаться незамеченным, или же его оттеснят конкуренты.

Миф о проклятом художнике, господствующий в XIX столетии, в настоящее время устарел. В США, в первую очередь, но также и в Западной Европе, больше всего пользы художнику приносят наглость, дерзость и вызывающее поведение. От него требуют быть странным, ни на что не похожим и творить только «совершенно новое». В искусстве происходит в настоящее время господство перманентной революции. Мало даже сказать, что все позволено: всякое новаторство заранее провозглашает и приравнивается к гениальности Ван Гога или Пикассо, все равно, идет ли речь о рваных афишах или о консервной банке, подписанной художником.

Значение этого культурного явления тем более существенно, что впервые, может быть, в истории искусства не существует больше напряженности между художником, критиками, коллекционерами и публикой. Царит полное и общее согласие еще до того, как возникнет новое произведение, до того, как открывают еще неизвестного никому художника. Важно только одно: ни в коем случае не допустить такого положения, что пришлось бы когда-нибудь признать — не поняли нового художественного опыта, прозевали нового гения.

186

Относительно подобной мифологии современных элит ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Отметим прежде всего искупительную функцию понятия «недоступности», как оно

проявляется в современном искусстве. Если элита восхищается «Поминками по Финнегану», атональной музыкой или ташизмом, то потому, что эти произведения являют собой замкнутые миры, герметические вселенные, куда проникают только ценой огромных усилий, сравнимых с испытаниями, через которые проходят посвящаемые в первобытных обществах. С одной стороны, сохраняется ощущение «инициации», почти исчезнувшей в современном обществе. С другой стороны, в глазах «других», в глазах «массы» афишируется принадлежность к некоторому тайному меньшинству, не к «аристократии» (современная элита тяготеет к левым партиям), а к гнозису, одновременно вечному, постоянному и духовному, противостоящему как официальным ценностям, так и традиционной церкви. С помощью культа экстравагантной и непонятной оригинальности элита ознаменовала разрыв с банальным, мещанским миром своих родителей, одновременно восставая против современных философий отчаяния.

По сути, гипноз недоступности, непонятности произведения искусства выдает желание обнаружить новый, тайный, неизвестный до этого смысл мира и человеческого существования. Налицо желание «инициации», желание найти скрытый смысл этого разрушения художественного языка, всех этих «оригинальных» опытов, которые, на первый взгляд, не имеют ничего общего с искусством. Разодранные афиши, пустые полотна, продырявленные ножом или обгоревшие «объекты искусства», взрывающиеся во время вернисажа, импровизированные спектакли, где актеры тянут жребий: кому подавать реплики, — все это *должно иметь значение,* равно как некоторые непонятные слова из «Поминок по Финнегану» для посвященных приобретают множество смыслов и удивительную красоту, когда открывается, что они происходят от слов современного греческого языка или

187

языка суахили, которые обогащаются скрытыми намеками на возможные каламбуры, если их произносить громко и быстро.

Конечно, все подлинные революционные опыты современного искусства отражают некоторые аспекты духовного кризиса или же просто кризиса познания и художественного творчества. Но для нас прежде всего представляет интерес тот факт, что «элита» в экстравагантности и непонятности современных произведений видит возможность своего рода познания инициации. Это как бы «новый мир», который реконструируется из обломков и загадок, мир почти частный и свой, существующий только для узкого круга посвященных. Но престиж затрудненности в понимании и непонятности столь велик, что широкая публика очень скоро вовлекается в этот процесс и провозглашает о своем полном согласии с открытиями элиты.

Разрушение художественного языка было осуществлено кубизмом, дадаизмом и сюрреализмом, додекафонизмом и «конкретной музыкой», Джойсом, Беккетом и Ионеско. Дальнейшее разрушение могут предпринимать только лишь эпигоны. Как мы уже говорили в предшествующей главе, настоящие художники не желают творить на обломках. Все приводит нас к заключению, что сведение «художественной вселенной» к первоначальному состоянию *materia prima,* первоматерии, представляет только момент более сложного процесса. Как и в циклических концепциях первобытных обществ, за «Хаосом», регрессом всех форм к первоформам *materia prima,* следует новое творчество, подобное космогонии.

Кризис современных искусств не интересует нас сам по себе. Стоит, однако, остановиться на роли литературы, особенно литературы эпической, связанной с мифологией и мифологическим поведением. Известно, что эпос и роман, как и другие литературные жанры, продолжают, в другом плане и с другими целями, мифологическое повествование. В том и в другом случае рассказывается о событиях, происходящих в более или менее

188

вымышленном прошлом. Здесь не место излагать долгий и сложный процесс, трасформировавший «мифологическую материю» в «сюжет» эпического повествования. Подчеркнем, тем не менее, что повествовательная проза и, в частности, роман, в современных обществах заняли место мифологического рассказа и сказок в обществах первобытных. Больше того, правомерно говорить о «мифической» структуре некоторых современных романов, можно доказать, что многие значительные мифологические темы и персонажи получат новую жизнь в литературном обличии (это особенно верно в отношении темы инициации, темы испытаний, которым подвергается герой-искупитель, его сражений с чудовищами, мифологической темы женщины и богатства). Учитывая все это, можно заключить, что современное пристрастие к роману выражает склонность к десакрализованным или только лишь скрытым в светских формах «мифологическим историям».

Другой знаменательный факт: потребность в «историях» и рассказах, которые можно было бы

назвать парадигматическими, поскольку они развертываются по традиционной модели. Каким бы серьезным ни был кризис современного романа, потребность погружаться в «другие» вселенные и следовать за перипетиями «истории», по-видимому, присуща человеку и потому неистребима и неискоренима. Суть ее трудно определить; здесь получают выражение и желание общаться с «другими», «неизвестными», разделять их драмы и надежды, и потребность знать то, что *могло произойти.* Трудно представить человека, который не поддался бы очарованию «рассказа», повествования о знаменательных событиях, происшедших с людьми, имеющими как бы «двойную реальность» литературных персонажей, которые одновременно отражают историческую и психологическую реальность членов современного общества и обладают магической силой творческого вымысла. Но «выход за пределы Времени», осуществляемый с помощью чтения — в частности романов, — есть то, что больше всего сближает

189

функции литературы и мифологии. Конечно, время, которое «проживается» при чтении романа, не есть то время, которое в архаических обществах интегрируется, собирается в одно целое при прослушивании мифа. Но как в одном, так и в другом случае, происходит «выход» из времени исторического и личного и погружение во время вымышленное, трансисторическое.

Читатель входит в сферу времени воображаемого, чужого, ритмы которого изменчивы до бесконечности, так как каждый рассказ имеет свое собственное время, специфическое и исключительное. Роман не имеет выхода в первородное, первоначальное время мифов, но в той мере, в какой он повествует о правдоподобной истории, романист использует время как бы историческое, но взятое в расширенной или свернутой форме, время, которое, следовательно, располагает всей свободой воображаемых миров. В литературе, более чем в других искусствах, заметен бунт против исторического времени, желание обнаружить и найти иные временные ритмы, чем те, в рамках которых мы вынуждены жить и работать. Можно задать вопрос: исчезнет ли когда-нибудь это желание выйти за пределы собственного, исторического и личного времени и погрузиться во время «чужое», экстатическое или воображаемое. Пока существует это желание, можно сказать, что у современного человека остаются хотя бы в какой-то мере рудименты «мифологического поведения». Черты такого мифологического поведения обнаруживаются также в желании обрести ту интенсивность, с которой мы пережили или познаем нечто в первый раз: в желании обрести далекое прошлое, блаженное время «первоначал».

Как и следовало ожидать, это все та же борьба против времени, те же надежды скинуть тяжесть «мертвого времени», которое давит и убивает.

190

ПРИЛОЖЕНИЕ I. МИФЫ И ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ[1]

Ян де Фрис опубликовал небольшую книгу о волшебных сказках (Ян де Фрис «Размышления о сказках, прежде всего, в их взаимосвязи со сказаниями о героях и с мифами», Хельсинки, 1954). Судя по названию, эти размышления касаются взаимосвязей народных сказок с героической *сагой* и мифом. Очень ответственная, неисчерпаемая тема, и никто не мог с ней справиться лучше, чем этот выдающийся голландский германист и фольклорист. Для того чтобы исчерпать все аспекты проблемы, недостаточно ста двадцати пяти страниц этой книги. Ни в коей мере она не является учебником. Автор ставит целью подвести итог века исследований, а главное, указать на новые перспективы, которые недавно открылись перед специалистами, исследующими народные сказки. Известно, что исследования в этой области за последнее время ушли далеко вперед. С одной стороны, фольклористы использовали достижения этнографии, истории религий, глубинной психологии. С другой стороны, сами специалисты по народным сказкам стали в своих работах обращаться к более строгим методам. Свидетельством этого могут быть исследования Андре Жолля и Мака Люти.

Прежде чем излагать свои собственные взгляды на отношение между мифом, сагой и народной сказкой, Ян де Фрис берет на себя задачу дать общее представление об этой эволюции. Он начинает, естественно, с анализа

[1] *La Nouvelle Revue Française,* mai 1956.

«финской школы». Заслуги ее достаточно хорошо известны, и мы не будем к этому возвращаться. Скандинавские ученые провели большую и тщательную работу: они отобрали и классифицировали все варианты сказок, попытались исследовать пути их распространения. Но эти статистические исследования, касающиеся формы, не решили ни одной существенной проблемы. Представители финляндской школы решили, что с помощью тщательного анализа вариантов они обнаружили «первоначальную форму» *(Urform)* сказки. К несчастью, это оказалось иллюзией: в большинстве случаев *Urform* явилось только одной из многочисленных дошедших до нас «праформ». Эта преследовавшая целое поколение ученых идея пресловутой «первоначальной формы» оказалась только гипотезой (J. de Vries, p. 20).

Затем автор обращает внимание на французского фольклориста Поля Сентива и его теорию ритуала. Основная книга Сентива «Сказки Перро и параллельные сказки» (1923) читается еще с интересом и пользой, несмотря на проблемы в информации и методологические недочеты. Нужно признать, что выбор объекта анализа оказался неудачным. Сказки Перро — неблагодарный предмет для компаративистского исследования. Сказка «Кот в сапогах», например, не существовала ни в Скандинавии, ни в Германии; в Германии она появляется позднее и под влиянием Перро. Тем не менее, Сентиву принадлежит заслуга открытия в сказках тех ритуальных мотивов, которые и сегодня еще существуют у первобытных народов. Зато он явно ошибался, считая, что ему удалось обнаружить в сказках «текст», сопровождающий ритуал (de Vnes, p. 30).

В книге, на которую, к несчастью, не обратил внимания Ян де Фрис и которая называется «Исторические корни волшебной сказки» (Ленинград, 1946), советский фольклорист В.Я. Пропп продолжает и развивает гипотезу, разработанную Сентивом. Пропп видит в народных сказках напоминание о тотемических ритуалах инициации. Совершенно очевидно, что структура сказок

имеет характер инициаций. Но вся проблема в том, чтобы выяснить, описывает ли сказка систему обрядов, относящихся к какой-либо определенной стадии культуры, или же ее сценарий инициации оказывается «воображаемым» в том смысле, что он не связан с каким-то историко-культурным контекстом, но выражает скорее вне-историческое архетипическое поведение психики. В качестве примера Пропп обращается к тотемическим инициациям; этот тип инициации был категорически недоступен для женщин, но основным персонажем славянских сказок оказывается как раз женщина: старая ведьма, Баба-яга. Иначе говоря, в сказках нет точного напоминания о какой-либо определенной стадии культуры: здесь смешиваются и сталкиваются друг с другом различные исторические циклы и культурные стили. Здесь сохранились только образцы поведения, которые могли существовать во многих культурных циклах и в разные исторические моменты.

Гипотеза У.Е. Пекерта, с которой блистательно полемизировал Ян де Фрис (pp. 30 sq.), сталкивается с теми же трудностями. Этот ученый считал, что родина сказок — восточное Средиземноморье эпохи неолита. Они сохраняли еще структуру социокультурного комплекса,

включающего матриархат, инициацию и свадебные ритуалы, характерные для земледельческих племен, Пекерт сближает те испытания, которые проходит герой некоторых сказок, пытающийся жениться на дочери демона, с теми свадебными и семейными обычаями, которые распространены у землевладельческих племен: для того, чтобы получить жену, искатель ее руки должен был обработать поле и снять с него урожай, построить дом, и так далее. Но, как пишет Ян де Фрис, подобные испытания засвидетельствованы также и в текстах эпоса (например, в «Рамаяне»), и в героических сагах. Аристократическую поэзию саг трудно объединять с культурным уровнем земледельцев, генетическая связь с крестьянской сказкой здесь не подходит. С другой стороны, Пекерт ищет «генезис» сказок на доисторическом Ближ-

193

нем Востоке по причине экономического богатства и беспрецедентного расцвета сексуальной символики культов плодородия. Однако анализ Макса Люти показал, что эротизм не играет в сказках никакой роли.

Ян де Фрис долго и подробно останавливается на гипотезе К.В. фон Сюдов относительно индоевропейского генезиса волшебных сказок (pp. 48 sq., 60 sq.). Слабости и недостатки этой гипотезы настолько очевидны, что настаивать на ней не приходится и сам фон Сюдов вынужден был изменить свои взгляды. Он склонен теперь отнести время возникновения сказок еще глубже в прошлое, а именно, в эпоху праиндоевропейской культуры времен мегалита. В недавно вышедшей работе «Сказки и религия эпохи мегалита» *(Paideuma,* V, 1950) Отто Хут обратил внимание на эту точку зрения, и достойно сожаления, что Ян де Фрис не счел необходимым рассмотреть ее. По мнению Отто Хута, два господствующих мотива сказок: путешествие на край света и женитьба на королевской дочери — по-видимому, принадлежат «религии эпохи мегалита». Обычно сходятся на том, что центром возникновения культуры мегалита считаются Испания и западная часть северной Африки. Отсюда мегалитический цивилизация докатилась до Индонезии и Полинезии. Подобное распространение по трем континентам может, по мнению Хута, объяснить чрезвычайно широкую циркуляцию сказок.

К сожалению, эта новая гипотеза неубедительна, тем более что мы почти ничего не знаем о доисторической «мегалитической религии».

Профессор де Фрис недолго останавливается на объяснениях психологов, в первую очередь обращая внимания на идеи Юнга (pp. 34 sq.). Он принимает юнгианское понятие архетипа в качестве структуры коллективного бессознательного, но справедливо напоминает, что сказка не есть непосредственное и спонтанное творение бессознательного (как, например, сон или мечтание): это прежде всего «литературная форма», как роман или драма. Психолог пренебрегает историей фольклорных моти-

194

вов и эволюцией литературных народных тем; он поддается искушению разбирать абстрактные темы. Эти упреки вполне правомерны. Не надо забывать, что представитель глубинной психологии работает в том масштабе, который ему нужен, а мы знаем, что «именно масштаб создает явление». Фольклорист может возразить психологу, лишь сказав, что результаты последнего не решают его, психолога, проблем, они могут лишь подсказать ему новые пути исследований.

Вторая часть книги посвящена собственным взглядам Яна де Фриса. Ряд удачных анализов (pp 38 sq.) показывает, что объяснения *саги* (сага об аргонавтах или сага о Зигфриде) находится не в сказках, а в мифах. Что касается поэмы о Зигфриде, то проблема заключается не в том, чтобы узнать, как эта поэма вышла из переплетения фольклорных легенд и «мотивов», а в том; чтобы узнать, как из определенного исторического прототипа могла родиться легендарная биография. Автор очень справедливо напоминает, что *сага* не есть конгломерат «мотивов»: жизнь героя составляет единое целое от рождения до трагической смерти (p. 125). Героическая эпопея не принадлежит к народной традиции, она является поэтическим жанром, созданным в аристократической среде. Его вселенная — идеальный мир, созданный в золотой век, напоминающий мир Богов. *Сага* ближе к мифу, чем к сказке. Часто бывает трудно решить, повествует ли *сага* о героической жизни исторического персонажа или же она, напротив, оказывается секуляризованным мифом. Конечно, в мифах, *сагах* и сказках встречаются одни и те же архетипы, то есть те же образцовые личности и ситуации. Но в то время как герой *саг* трагически погибает, сказка всегда имеет счастливый конец (p. 156).

Автор настаивает также на другом различии между сказкой и *сагой,* оно кажется ему очень существенным: сага еще близка миру мифа, сказка же от него отдаляется (p. 175). В саге герой

живет в мире, управляемом Богами и судьбой. Персонаж сказок, напротив, свободен
195
и независим от Богов, для победы ему хватает друзей и покровителей. Свобода от воли Богов, доходящая до иронии по отношению к ним, сопровождается полным отсутствием какой бы то ни было проблематики. В сказках мир прост и прозрачен. Но действительная жизнь, замечает Ян де Фрис, не является ни простой, ни прозрачной, и он задает вопрос: в какой исторический момент человеческое существование еще не ощущается как катастрофа. Ему приходит мысль о мире Гомера, о времени, когда человек начал отдаляться от привычных Богов, но еще не искал убежища в мистической религии. Именно в таком мире (или же в аналогичных условиях, если речь идет о других цивилизациях) профессор де Фрис усматривает присутствие наиболее благоприятных условий для возникновения сказок (p. 174). Сказка также есть выражение аристократического бытия и в этом смысле сближается с *сагой.* Но направления их развития расходятся: сказка отделяется от мифологического и божественного мира и «уходит» к народу, когда аристократия открывает, что существование это проблема и трагедия (p. 178).

Подробное обсуждение этих вопросов увело бы нас слишком далеко. Некоторые результаты исследований Яна де Фриса неоспоримы: общность структур мифа, *саги* и сказки, пессимизм *саг* и оптимизм сказок, последовательная десакрализации мира мифов. Что касается вопроса о «происхождении» сказок, то он слишком сложен, чтобы здесь его касаться.

Основная трудность состоит в двусмысленности самих терминов «происхождение» и «рождение». Для специалиста по фольклору «рождение» сказки совпадает с возникновением устного литературного произведения. Это исторический факт, и он должен быть исследован как таковой. Специалисты по исследованию устного литературного творчества правы, следовательно, когда пренебрегают «предысторией». В их распоряжении находятся устные «тексты», так же как в распоряжении их коллег, историков литературы, находятся письменные тексты.
196
Они изучают и сравнивают эти устные «тексты», выявляют их распространение и их взаимные влияния примерно так же, как это делают историки литературы. Цель толкования текстов — понять и представить духовный мир сказок, не вникая в выяснение их мифического прошлого.

Для этнолога же и историка религий «рождение» сказки как самостоятельного литературного текста, представляет, напротив, второстепенную проблему. На уровне «первобытных» культур граница, разделяющая мифы и сказки, не такая четкая, как в тех культурах, где существует глубокое различие между «культурным классом» и «народом» (как это было на древнем Ближнем Востоке, в Греции, в странах европейского средневековья). Часто мифы смешиваются со сказками (этнологи нам их представляют почти всегда именно в таком состоянии). Часто то, что уважается и принимается как миф в одном племени, в соседнем племени оказывается лишь сказкой. Но этнолога и историка религий интересует отношение человека к сакральному, вобравшему в себя всю совокупность устных текстов. Сказка не всегда знаменует «десакрализацию» мира мифов. Речь скорее должна идти о сокрытии мифических мотивов и персонажей, правомернее говорить не о «десакрализации», а о «деградации сакрального». Как доказал Ян де Фрис, между сценариями мифов, *саг* и волшебных сказок существует преемственность. Кроме того, если в сказках боги не появляются больше под своими собственными именами, их еще можно узнать в фигурах покровителей, врагов и друзей героев. Они замаскированы, или «лишены прав» (если больше нравится такая формулировка), — но продолжают выполнять свои функции.

Одновременно сосуществование мифов и сказок в традиционных обществах ставит перед исследователями трудную, но разрешимую проблему. В средневековой Западной Европе, подлинные мистики терялись в массе верующих и суеверных обывателей, порой соседствовали с христианами, весьма пассивными, и их отношение к
197
христианству было чисто внешним. Религия всегда проживается (или принимается и признается) в нескольких регистрах, но между этими различными планами опыта существуют сходство и равнозначность. Эта последняя сохраняется даже после «вульгаризации» религиозного опыта, после внешней десакрализации опыта (чтобы в этом убедиться, достаточно проанализировать научные и светские определения и оценки «Природы» после Руссо и философов-просветителей). Но в настоящее время религиозное поведение и структуры сакрального (персонажи богов, действия, служащие примерами) обнаруживаются на глубинных уровнях психики, в «подсознании», на уровне воображаемого и сновидений.

Здесь встает другая проблема, не представляющая интереса для фольклориста и этнолога, но

интересная для историка религий и, в будущем, для философа, а также возможно, для литературного критика, так как она, хотя и косвенно, имеет отношение к «генезису литературы». Превратившись на Западе в развлекательную литературу (для детей и крестьян), волшебная сказка продолжает все же сохранять структуру очень важного и ответственного события, поскольку сводится, по существу, к сценарию инициации: здесь встречаются испытания, характерные для ритуалов инициации (сражения с чудовищами, непреодолимые, на первый взгляд, препятствия, загадки, предлагаемые герою, задания, которые невозможно выполнить, и так далее), нисхождение в ад или вознесение на небо, смерть или воскресение (что, впрочем, одно и то же), женитьба на царской дочери. Как справедливо подчеркнул Ян де Фрис, сказка действительно всегда имеет счастливый конец. Но содержание ее ужасающе серьезно: оно заключается в переходе через символическую смерть и возрождении от незнания и незрелости к духовному возмужанию. Трудность в том, чтобы определить, где сказка превращается в обычную волшебную историю, лишенную элементов инициации. Не исключено, по крайней мере, в отношении некоторых культур, что это произошло в тот момент, когда тради-

ционная идеология и ритуалы выходят из употребления и когда становится возможно безнаказанно «рассказать» то, что раньше существовало как великая тайна. Очень может быть, что этот процесс не был всеобщим. Во многих примитивных культурах, где образцы инициации еще живы, также рассказываются истории, имеющие структуру инициации, причем с давних пор.

Пожалуй, можно сказать, что сказка повторяет, на другом уровне и другими средствами, сценарий инициаций, служащий примером. Сказка продолжает «инициацию» на уровне воображаемого. Она воспринимается как развлечение только в демифологизированном сознании и, в частности, в сознании современного человека. В глубинной же психике сценарии инициации не теряют серьезности и продолжают передавать соответствующие заповеди и вызывать изменения. Не отдавая себе в этом отчета, считая, что он развлекается и отвлекается от реальности, современный человек все еще продолжает пользоваться воображаемой инициацией, содержащейся в сказках. Можно задать себе вопрос: не стала ли волшебная сказка, уже на ранней стадии существования, своего рода «облегченной копией мифа и ритуала инициации, не способствовала ли она, на уровне воображения и сновидений, возрождению «испытаний инициации». Эта точка зрения удивит только тех, кто рассматривает инициацию исключительно как принадлежность человека традиционных обществ. В настоящее время мы начинаем понимать, что «инициация» сосуществует с жизнью человечества, что всякая жизнь складывается из непрерывной цепи «испытаний», «смерти», «воскрешений», независимо от того, какими словами пользуются для передачи этого (первично религиозного) опыта.

ПРИЛОЖЕНИЕ II. ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Мы не намерены представлять и обсуждать здесь различные современные интерпретации мифа; проблема эта в высшей степени интересна и заслуживает того, чтобы ей посвятили отдельную книгу. Дело в том, что новое «открытие» мифа в XX веке представляет главу истории современной мысли. Критическое изложение всех интерпретаций, от античности до наших дней, можно найти в блестящей работе: Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Karl Alber Verlag, Fribourg-Munich, (1961). См. также: E. Buess, *Geschichte des Mythischen Erkennens* (Munich, 1935).

Что касается методологии исследований о мифе (начиная от «астральной» школы до современных этнологических интерпретаций мифа), см. библиографию, содержащуюся в нашей работе: Traité d'Histoire des Religions, pp. 370 sq. См. также: J. Henninger, «Le Mythe en Ethnologie» *{Dictionnaire de la Bible,* Supplement VI, col. 225 sq.); Joseph L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos* (Munich, 1954).

Анализ современных теорий мифа содержится в работе: J. Melville et Frances S. Herskowitz, «A Cross-Cultural Approach to Myth» (in: *Dahomean Narrative,* Evanston, 1958, pp. 81-122). О связи между мифами и обрядами см.: Clyde Cluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory» *(Harward Theological Review,* XXXV, 1942, pp. 45-79); S.H. Hooke, «Mytu and Ritual: Past and present» (В работе: *Myth, Ritual and Kingship,* изд. S.H. Hooke, Oxford, 1958, pp. 1-21); Stanley Edgar Hyman, «The Ritual View of Myth and the Mythic» (in: *Myth. A Symposium,* изд. Thomas A. Sebeok, Philadelphie, 1955, pp. 84-94).

О структуралистской интерпретации см.: Claude Lévi-Strauss, «The Structural Study of Myth» (в: *Myth. A Simposium,* pp. 50-66) и «La Structure des Mythes» (в: *L'Anthropologie structurale,* Paris, 1958, pp. 227-255).

Критическое исследование некоторых новейших теорий, выдержанное в духе «абсолютного историцизма», в: Ernesto de Martino, «Mito, scienze religiose e civilta moderna» *(Nuovi Argomenti,* n° 37, mars-avril 1959, pp. 4-48).

Несколько статей о мифах напечатано в тетрадях 4-6 журнала: *Studium Generale,* VIII, 1955. См. в первую очередь: W.F. Otto «Der

Mythos» (pp. 263-268); Karl Kerenyi «Gedanken Über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie» (pp. 268-272); Hildebrecht Hommel, «Mythos und Logos» (pp. 310-316); K. Goldhammer, «Die Entmythologisierung der Mythus als Problemstellung der Mythologien» (pp. 378-393).

Новые взгляды на структуру и функцию мифов в архаических обществах содержится в недавно опубликованной работе: H. Baumann, «Mythos in ethnologischer Sicht» (Studium Generale, XII, 1959, pp. 1-17, 583-597).

Том *Myth and Mythmaking,* опубликованный под руководством Henry A. Murray (New York, 1960), содержит 17 статей о различных аспектах мифа, взаимосвязи между мифом и фольклором, мифом и литературой и т.д. См. также: Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (New York, 1959).

Новое поколение мифа дается в исследовании: Theodore H. Gaster, «Myth and Story» *(Numen,* I, 1954, pp. 184-212).

Переход мифического мышления в мышление рациональное надавно рассмотрен в исследовании: Georges Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* (Paris, 1953). См. также: *Il Problеta délia demilizzazione* (Rome, 1961) и *Demitizzazione e Immagine* (1962), опубликовано под руководством Enrico Castelli; Roland Barthes, *Mythologies* (Paris, 1958).

Е. СТРОГАНОВА

МИРЧА ЭЛИАДЕ

Мирча Элиаде родился 9 марта 1907 года в Бухаресте. Мать — Иоана Арвира из семьи трактирщика, уроженка местности Дунарея (возможно, Ольт). Отец — из молдавских крестьян (местечко Текуци). Урожденный Иеремия, в дальнейшем он сменил фамилию на Элиаде. Его примеру последовал и один из братьев. Мирча так и не узнал истинных причин, подтолкнувших их на это изменение. В детстве он довольствовался объяснением, что «Элиаде-Радулеску» звучит намного лучше, а позднее об этом в семье было не принято говорить. Родившись в семье военного, Элиаде с ранних лет привыкал к переездам. Так, практически сразу после рождения они оказались в Рымнику-Сарат. Первые годы сознательной жизни и первые воспоминания связаны именно с этим городом. Затем — Чернавода, Тегирголь, Молдавия, лицей в Спиру-Харет.

В 1925 году Элиаде поступает в Бухарестский Университет. Однако, не обучение в университете явилось периодом интенсивного накопления знаний. В этом смысле важнее было предшествующее время — «Чердак», по его собственному определению. Связано оно с тем, что в эти годы Элиаде значительное количество времени уделял самообразованию, читая на чердаке или в подвале дома. Таинственность обусловлена была тем, что с раннего детства врачи (а вслед за ними и родители) запрещали ему читать что-либо, кроме «программной» литературы во избежание чрезмерного напряжения глаз. А подобное заключение было равносильно тяжело-

му удару, так как еще с детских лет для Элиаде чтение было одним из любимейших занятий.

Период обучения в лицее знаменателен общением с Неделия Локустиану, преподавателем латыни. Однако роль этого человека в жизни Элиаде больше, чем просто преподавателя одного из древних языков. «Я был очарован им, потому что он учил нас истории, литературе и философии, в добавление к грамматике и лексике, и рассказывал на занятиях о Пифагоре и Омаре Хайяме, Новалисе и Леонардо да Винчи»[1]. Во многом именно ему Элиаде обязан увлечением философией, Древним Востоком, историей религий.

Уже зная на тот момент несколько европейских языков (французский, немецкий, латынь), по совету Н. Локустиану начал учить и восточные (персидский, санскрит). И если вначале Элиаде ориентировался на физику и математику (эти науки собирался изучать в университете), годы, проведенные в лицее, изменили его решение — поступил он на факультет филологии и философии.

Увлечения семнадцатилетнего юноши все более углублялись, вылившись в зрелые годы в серьезные научные труды. Интересно, что в тот же период начало проявляться и стремление Элиаде к универсализму в изучении культуры, преобладающему в его работах. «В те годы очарованности Древним Востоком я верил в тайны Пирамид, мудрость предсказателей и оккультные науки персидских магов, я лелеял надежду, что однажды открою все «секреты» религий, истории и человеческого предназначения на Земле»[2]. Этому в значительной мере способствовало и увлечение трудами Дж.Дж. Фрэзера («Золотая ветвь», «Фольклор в Ветхом Завете»), благодаря которому Элиаде открыл для себя «неисчерпаемый мир примитивных религий и фольклора»[3].

С «чердачным» периодом у Элиаде связано и появление первой опубликованной статьи (весна 1921 года): «Враг шелковичного червя» («The Enemy of the selkworm» in «Stiintelor Populäre»). Как признавался сам

автор, ему была важна не столько тема исследования, сколько возможность попробовать свои силы в науке, практическим результатом которой должна была явиться печатная работа. Оставшись незамеченной окружающими, она, однако, положила начало ряду более серьезных исследований, и весной 1925 года Элиаде уже отмечал сотую опубликованную статью. Тематика их довольно разнообразна: история религий, восточные науки, алхимия. В числе первых стоит отметить работы об алхимии, точнее подход к ее изучению. Как пишет Элиаде, он пытался продемонстрировать, что алхимия не рудимент химии, не «пред-химия», а некая духовная техника (spiritual technique), направленная в большей мере на изменение самого человека, в конечном итоге его спасение и освобождение: «Я нашел, во снах, Философский камень и только позже, после того, как прочел Юнга, понял этот символизм»[4]. Все это произвело на молодого ученого глубокое впечатление и проявилось впоследствии как в более пристальном внимании к идеям Юнга, так и в дальнейшем знакомстве с алхимией (переход со средневекового европейского на индийский материал). Неким итогом исследования в этом направлении явилось опубликованное в Париже в

1936 году «Эссе о происхождении индийской мистики» («Essay sur les origines de la mistique indienne). В какой-то мере можно сказать, что восприятие Элиаде алхимии как некой «спиритуалистической техники» явилось первым шагом в изучении этой проблематики.

Путь в Индию для Элиаде открылся несколько неожиданно. В мае 1928 года, читая «Историю индийской философии» Сурендраната Дасгупты, наткнулся на признание автора, что выходу в свет этой книги, включая ее издание и субсидии во время обучения в Кембриджском Университете, он обязан Марахайя Маниндра Чандра Нанди из Касимбрагара. Далее прилагался его адрес. «Шутки ради я написал ему письмо, в котором говорилось, что я собираюсь писать диплом по философии Возрождения, но, кроме того, меня очень интересует индий-

ская философия и мне бы хотелось поехать в Калькутту, поработать пару лет с Дасгуптой. Я мог бы жить достаточно скромно, как живут индийские студенты, и спрашивал, смогу ли я получить от него стипендию, если однажды окажусь в Индии»[5]. Каково же было его изумление и радость, когда пришло ответное письмо с предложением учиться в Индии в течение пяти лет; субсидирование Махарайя гарантировал.

Нет смысла подробно останавливаться на пребывании Элиаде в Индии — он сам прекрасно это описывает. Мы остановимся лишь на некоторых деталях. Кроме того, что Элиаде преуспел в изучении бенгальского, английского, пали и тибетского языков, изменилось его отношение к Индии. Если раньше, увлекаясь философией, он воспринимал ее как «историческую», теперь же открыл для себя «внеисторическую», вечную Индию. Проведенные там годы были не только «кабинетной» учебой, это и пребывание в монастырях в Гималаях, и путешествия по деревням.

Тогда же он все более отчетливо стал ощущать единый «космический уровень» человеческой культуры, к которому так часто обращался впоследствии. «Мне казалось, что я начинаю замечать элементы единства во всех крестьянских культурах от Китая и Юго-Восточной Азии до Средиземноморья и Португалии. Я везде находил то, что позже назвал "космической религиозностью": ту ведущую роль, которую играют символы и образы, религиозное почтение к Земле и Жизни, вера, что в таинстве плодородия и космическом повторении проявляется сакральное, чего нет среди событий истории. Конечно, христианство трансформировало крестьянские культуры Европы, но средневековое и средиземноморское христианство было, тем не менее, тоже моментом "космической литургии". Воплощение, смерть и воскресение Христа — в некотором смысле видоизмененная Природа. Мир снова становился "хорошим", каким он был до Падения»[6]. Чуть позже мы вернемся к этим размыш-

лениям Элиаде, со временем оформившимся в более или менее стройную теорию.

1931 — год возвращения в Бухарест и Университет, на этот раз уже в статусе доктора философии и ассистента П.П. Негулеску. Вскоре Элиаде приступил и к самостоятельной преподавательской деятельности, объявив курс лекций «Проблема Дьявола в истории религий» и семинар «Разрыв причинности в средневековой буддийской логике».

Те области, к исследованию которых обращался Элиаде в зрелом возрасте, обозначились, в общих чертах, как раз в вышеописанный период. Это одна из причин, по которой мы столь много внимания уделили его молодым годам. Далее — лишь совершенствование, корректировка деталей, выход на смежные проблемы. География преподавательской деятельности, начавшейся в родном городе, в дальнейшем расширилась: Париж, Рим, Падуя, Лунда, Мюнхен, Франкфурт-на-Майне, Марбур, Цюрих, Аскона, Сорбонна, Чикаго. Короткий промежуток времени Элиаде посвятил дипломатии (1940--1945, атташе по культуре при румынском посольстве в Лондоне; советник посла по вопросам культуры в Лиссабоне), но вскоре снова вернулся к преподаванию, обосновавшись в Париже. Этот период жизни для Элиаде отмечен общением с известными деятелями науки, культуры и искусства, в том числе и с К. Г. Юнгом. Встречи в кружке Юнга оказались важны не только с научно-познавательной точки зрения — там же Элиаде познакомился со своей будущей второй женой — Кристинель. Ее появление в определенной мере знаменовало возрождение Элиаде, глубоко переживавшего смерть первой супруги.

Прежде чем приступить к преподаванию, Элиаде был вынужден решить некоторые неизбежные бытовые проблемы: жилищные, финансовые. (Интересно, что в предисловии к изданию дневников Элиаде, когда говорится о сложности первых лет его пребывания в Париже, в качестве примера приводится факт, что, живя в гостинице ему прихо-

дилось готовить еду на примусе!) Сложно было и полностью переключиться на французский язык.

Но все эти проблемы в достаточно короткий срок были решены, так что впоследствии период пребывания в Париже многие стали считать самым плодотворным в творчестве Элиаде. Издательская работа Элиаде отмечена основанием журналов «История религий», «Zalmoxis», не прекращал он и писательскую деятельность, начавшуюся опять-таки в молодые годы.

К сожалению, объем данной статьи не позволяет охватить всего творчества Элиаде, каждое из направлений которого заслуживает самостоятельного исследования. Посему мы сочли уместным уподобиться его же технике: сосредоточить внимание на ключевых моментах, попытаться уловить основные положения, снабдив их кое-где своими дополнениями или уточнениями. По той же причине невозможно и перечислить всех изданных его трудов. Мы лишь отметим главнейшие: «Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения)» **(1949),** «Введение в сравнительное религиеведениев» **(1949),** «Сакральное и профанное» (1965), «Рождение и возрождение» (в переводе с французского издания звучит как «Рождение мистики») (1959), «Йога: бессмертие и свобода» **(1948),** «Мифы, сны и таинства» (**1957**), «Образы и символы» (1952), «Миф и реальность» (с французского — «Аспекты мифа») **(1964),** «Шаманизм и архаическая техника экстаза» **(1951).**

Первая в этом списке, важнейшая по определению самого Элиаде, начинается словами: «Если бы я не боялся показаться слишком нескромным, я дал бы этой книге другой подзаголовок: "введение в философию исто-рии"»[7]. Эта фраза как нельзя лучше отражает цель творчества Элиаде — стремление выявить общие черты в развитии человеческой культуры, уловить грань, отделяющую современное общество от архаического. Ни одна из его работ не обходится без обращения к одной из основных категорий Бытия — времени. В разном его

207

восприятии и кроется главное различие между «древним» и «современным» человеком.

Элиаде отмечает, что человек архаического общества ощущает себя неразрывно связанным с Космосом и космическими ритмами, в то время как современный человек — с Историей. Однако это не означает, что в первом случае отсутствуют элементы второго, равно как и наоборот. В архаическом обществе действительно наличествует некая «форма истории», но все же преобладающим является ощущение себя частью Космоса = Природы = Божества. В то же время современное общество видит ценность в необратимой цепи исторических событий, хотя частично в нем присутствует и архаическое восприятие. Независимо от того, о каком обществе идет речь, время можно подразделить на сакральное (в разных традициях: Время Оно, Мифическое Время, Время до Времени, Время Сновидений, Время до Падения, Потерянный рай, и тому подобное) и профанное (обыденное) время. Первое как раз и связано с природными, космическими ритмами, тогда как второе — с историей. И так как космические ритмы цикличны и обратимы (сакральное время), а история — линейна и необратима (профанное время), мы вправе сказать, что в сознания человека архаического общества хотя и присутствует понятие о необратимости событий, цикличность времени все же стоит на первом месте. Для современного человека опять-таки пропорция обратная.

Упомянутая выше работа затрагивает практически только первую половину проблемы — рассмотрение духовных ценностей, «которые по большей части ушли в прошлое, но для познания и истории человека могут быть полезны»[9]. В ряде других, таких как «Рождение и возрождение. Религиозное значение инициации в человеческой культуре», «Введение в сравнительное религиоведение», «Мифы, сны и таинства», «Образы и символы», Элиаде обращается к восточным и европейским культурам как на уровне античности, так и современности.

208

Чтобы представить более ясную картину, обратимся сначала к «доисторическим временам».

Итак, Время Оно — это время первотворений, первообразов, первопредметов, перводействий. Связь между Небом и Землей была прочнее и проще и для людей и для Божеств. Анализируя описания первовремени у различных народов, Элиаде приводит некую общую характеристику «изначальной райской эпохи»: «В те дни люди не знали смерти, они понимали язык животных и жили с ними в мире; не трудились, находили обильную пищу в пределах досягаемости. Вследствие некоторого мифического события, изучение которого мы не осмелимся взять на себя, "райский период" завершился и человечество стало таким, каким мы его знаем сейчас»[9]. Однако связь с Небом не утрачена окончательно, при помощи специальных средств в определенные моменты возможен возврат ко времени изначальности. Условно можно выделить несколько «типов» соприкосновения с этим временем:

— все, что имеет место в обыденной жизни, имеет прототип во Времени Оном;

— все, что основывается в профанном времени, создается по образу первотворения;
— возрождение, через разрушение. Возврат к Хаосу, которым последует новое творение. В первобытном, или архаическом, сознании предметы внешнего мира — так же. как и сами человеческие действия, не имеют самостоятельной, внутренней, присущей им ценности»[10]. Эту ценность Элиаде приравнивает к реальности, которую можно обрести лишь путем повторения некоего архетипа. Позволю себе привести еще одну, более мелкую классификацию, сделанную на сей раз самим Элиаде. Он выделяет «три вида "элементов", выявленных при изучении различных культур:
1) элементы, реальность которых есть функция повторения, имитация небесного (сакрального) архетипа;
2) элементы: города, храмы, дома — чья реальность является составной частью символики надземного цен-
209
тра, который уподобляет их себе и преображает в "центры мира";
3) значимые мирские действия и ритуалы, в которые включен смысл, им придаваемый, лишь потому, что они преднамеренно повторяют действия, совершаемые от основания Богами, героями или предками»[11].
Как мы видим, действительно, весь земной, профанный мир уподобляется сакральному, как в целом, так и на уровне некоего общества и отдельного человека.
Здесь наше сознание сталкивается с трудно воспринимаемым им соотношением: любая территория, город, храм — лишь отражение небесного прообраза, который и являет собой истинную реальность. Причем «образец не только предшествует земной архитектуре, но и находится в идеальной (небесной) "области" вечности». Интересно, что подобное соотношение приемлемо как для так называемых «примитивных культур», так и для более развитых. Элиаде в подтверждение приводит примеры из иранской, шумерской, индийской, сибирской и иудейско-христианской мифологии. Но не будем пока забегать вперед. Итак, ничто наличествующее в Земном мире не может не иметь своего прототипа в Небесном. Исключение составляет лишь то, что создается заново, но в данном случае роль «прототипа» играет действие первотворения — упорядочение Хаоса в Космосе.
Иногда этому предшествует разрушение Космоса, за которым последует новое творение. К этому типу мы можем отнести как ритуал в целом, так и выделить особо обряды инициации и празднования Нового года. С одной стороны, ритуал имеет определенную «сакральную модель», с другой, — он — средство соприкосновения с сакральным временем и одновременно сам является ре-актуализацией Времени Оного.
До сих пор мы говорили о моментах мирского времени, когда возможно соприкосновение с мифическим, по терминологии Элиаде, его реактуализациями.
Теперь — о месте соприкосновения, пути во Время Оно. Небо с Землей сходятся в Центре мира, достигнув
210
которого, возможно проникнуть в правремя. Часто Центр Мира называется Мировым Столпом, Осью мира. «Более утонченные мифические формы» — Мировая Гора, Мировое Дерево, лестница, лиана, радуга, мост, и тому подобное. Благодаря тому, что в ритуале возможно одновременное совпадение точек соприкосновения сакрального пространства и времени, он обладает уникальным свойством: «Любое освещенное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем Начала»[12]. Соответственно, все, что основывается — будь то храм, дом, город, — основывается в сакральном времени, в сакральном пространстве, отображая некую сакральную модель, являясь при этом и воплощением Центра Мира.
Значение ритуала заключается еще и в том, что именно он диктует деление времени и устанавливает дату празднования Нового года. «У большинства первобытных народов Новый год отождествляется с отменой табу на новую жатву, урожай которой, таким образом, объявлялся свободным и безопасным для всей общины. Там, где разводят различные виды зерновых или плодовых растений, созревание которых наступает в разное время года, мы встречаем иногда неоднократное празднование Нового года»[13.] В его преддверии — возврат к Хаосу, за которым последует новое творение. Несмотря на все разнообразие празднования Нового года, Элиаде выделяет несколько черт, которые считает универсальными:
«1) двенадцать промежуточных дней являются прообразом двенадцати месяцев года;

2) во время соответствующих двенадцати ночей процессия мертвых приходит навестить живых (семьи);
3) в это время тушатся и вновь зажигаются огни;
4) это момент посвящений, один из главных моментов, который составляет тушение огня и его возрождение;
5) ритуальные сражения между двумя противостоящими группами;
211
6) присутствие эротического элемента» [14].
Несколько спорным, на наш взгляд, выглядит первый пункт, где Элиаде ориентируется на двенадцатичленное деление года, не являющееся столь универсальным, хотя и говорит выше, что оно обусловлено определенными ритуалами, регулирующими возобновление запасов продовольствия, то есть ритуалами, обеспечивающими продолжение жизни данного общества. Хотя, действительно, Новый год — не момент, а некий промежуток, период между смертью и новым рождением, то самое сакральное время изначальности, дарующее миру новую жизнь и новое «чистое время».
По этому же принципу построен и обряд инициации — промежуток в мирском времени, равный сакральному. Начиная разговор об инициациях, Элиаде обращается к общепринятому в истории религий их подразделению. Первый тип «включает в себя коллективные ритуалы, функции которых — осуществить переход от детства или юности, обязательные для всех членов отдельного общества. В этнологической литературе они называются "ритуалами половой зрелости", "племенной инициацией", "инициацией возрастных групп". Второй — "все виды обрядов посвящения в секретные общества, братства, союзы". И, наконец, третий, наиболее важный, встречается, в связи с мистической профессией, "для примитивных обществ — шамана или знахаря"» [15]. Во всех случаях, чтобы обрести новое качество, нужно пройти через умирание к рождению. Период между ними равен времени инициации, а, следовательно, и сакральному времени. Ни в коей мере не отказываясь от такой классификации, Элиаде предлагает и несколько иную, рассматривая обряды инициации под другим углом зрения, не по принципу: кем был до инициации — кем стал после нее, а по тому, что происходит во время нее. Таким образом, получается два вида:
1) «возрастные обряды, благодаря которым подростки получают доступ к сакральному, к знанию, к сексуаль-
212
ности, становятся человеческими существами». Время инициации для них равно времени создания их людьми.
2) «специализированные инициации», которым подвергаются определенные личности в связи с трансформацией их человеческого состояния. В данном случае происходит творение не человека, а некоего сверхчеловеческого существа, способного общаться с Божествами, Предками или Духами[16].
Выйти на уровень Времени Оного в принципе может каждый, но сделать это самому это не так просто. Чаще прибегают к помощи так называемых медиаторов, классическим из которых является птица (отсюда столь многочисленные изображения Мирового Дерева с птицей в его кроне). В обыденной жизни роль медиатора возлагается на людей, прошедших, по терминологии Элиаде, «специализированную инициацию», например, шаманов.
Итак, для проникновения во Время Оно необходимы:
1) соответствующий момент мирского времени;
2) соответствующее место, где возможен переход на Небо;
3) медиатор, могущий выйти на этот путь. Общепринятым в этнологии считается, что если в роли последнего выступает человек, ему необходимо соблюдать ряд «условий», благодаря которым возможен переход в иную сферу. Разница лишь в том, какое из них считать главнейшим. Для Элиаде таковым является способность соединить в себе свойства, присущие людям «до падения»: способность понимать язык зверей и птиц (иначе — «тайный язык»), свободно перемещаться на Небо и общаться с Небесными силами. В камлании шамана этому последовательно соответствуют стадии обращения к духам-помощникам; подготовка к трансу имитацией определенных движений и использование специальных предметов; сам транс.
Как видно, позиция Элиаде в выделении стадий камлания, их последовательности и значимости вполне соответствует той, которую можно назвать классической для этнологии.
213

Однако, и обыкновенные люди имеют возможность соприкосновения с Временем Оным. Наиболее доступные средства для человека архаического общества, как уже говорилось выше, — ритуал, а также согласование своих действий с действиями первотворения. Все существование человека ориентировано на Правремя, стремление восстановить с ним связь, замкнуть цепь. «Тоска по потерянному Раю» приводит к потребности в периодическом возрождении времени. Потребность эта вызвана стремлением архаического человека удержать мир «в одном и том же рассветном мгновении начал», который «всеми доступными ему средствами пытается противостоять истории, понимаемой как последовательность событий необратимых, непредвиденных и имеющих самостоятельное значение»[17], что противоречит мировосприятию, ориентированному на космические ритмы. В то же время эта потребность имеет и более глубокую причину: «повсюду существует понятие конца и начала некоторого временного периода, основанного на наблюдении за биокосмическими ритмами, входящее в более широкую систему периодических очищений и периодического возрождения жизни»[18].

Хотя Элиаде и отмечает, что под «архетипами» он понимает несколько иное, чем Юнг (образцы для подражания, а не структуры коллективного бессознательного), по сути дела, он использует и его определение.

Архетипы в трактовке Юнга являются «связующим звеном» между рациональным сознанием современного человека и «миром инстинкта» первобытного. В первом случае, при сознательном выражении мысли, человек обращается к разуму; во втором — к чувствам и эмоци-ям[19]. Благодаря существованию архетипов, в человеке любой эпохи присутствует «архаическое сознание», в обыденной жизни отодвинутое на задний план «рационалистическим». Однако в определенные моменты оно все же дает о себе знать. Юнг концентрирует внимание на сне — периоде, когда современный человек сближается в восприятии с архаическим. «История, рассказанная

214

сознательным разумом, имеет свое начало, развитие и конец, но во сне все обстоит иначе. Координаты времени и пространства здесь совершенно иные...»[20]. Элиаде усматривает и другие ситуации, когда человек, часто бессознательно, уподобляется архаическому.

Как уже говорилось, современный человек ориентирован на Историю, цепь событий «необратимых, непредвиденных и имеющих самостоятельное значение». Поиск грани, на которой осуществляется этот переход, привел Элиаде к предположению, что решение проблемы кроется в становлении нового религиозного сознания, которое он связывает с иудейско-христианским комплексом. При этом он отмечает и элементы циклического восприятия времени, уделяя им не менее пристальное внимание. Это не «исключения», не «пережитки», а те самые архетипы, о которых говорил Юнг.

Что же усмотрел Элиаде в христианстве принципиально нового, позволившего воспринимать его как фактор, влияющий на изменение сознания? Христианство принесло «новое измерение — ценность в том, что необра-тимо»[21]. События, которыми отмечено пребывание на Земле Иисуса Христа, происходили в земном времени, имеют определенную последовательность и самостоятельное значение. И все же в полной мере назвать события Священной Истории историческими мы не вправе, так как под последними Элиаде подразумевает события как таковые, события в себе и для себя. Действия людей уже не всегда согласуются с перводействиями, нет постоянной ориентации на Время Оно. Проблемы земного человека становятся в центре, и именно на них обращен взор Творца. Человек начинает утрачивать способность ощущения Бога теми способами, которые были ему доступны раньше. «... Для первобытных людей природа — иерофония, а "законы природы" — проявление способа существования божества» [22]. Следовательно, нужно новое «средство», применимое для людей данной эпохи, культуры, способное восстановить эту связь. «Воплощение, смерть и Воскресение Христа — в некотором

215

смысле видоизмененная природа...»[23]. Но облик — такой, каким он более доступен для восприятия: «...Нас ради человек и Нашего ради спасения сошедший с Небес...».

Другой важный момент, на котором сосредотачивает внимание Элиаде как на новом в религиозном сознании: новая категория — вера. На наш взгляд, точнее было бы сказать, что не сама вера как таковая, а несколько иная ее трактовка. «Иисус, отвечая, говорит им: имейте веру Божию, ибо истинно говорю вам, если кто скажет горе сей: поднимись и ввергнись в море, и не усомнится в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его, — будет ему, что ни скажет. Посему говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет

вам»(Марк, XI, 22-24). Рассуждая о христианстве, Элиаде обращает внимание на внеисторичность этой религии. Линейность истории разрывается цепью пророчеств, рождением, смертью и воскрешением Христа, началом и концом Истории. «Единожды умер Христос, — восклицает Августин, но каждый раз в неизменной череде Пасха сменяла страстную Пятницу. Космическое круговращение времен года было поставлено где-то рядом с неповторимостью событий «Священной Истории»... Снова человек мог ощущать себя внутри замкнутого священного круга, а не только на конечном, прямом, узком пути, имеющем цель»[24].

Элиаде выделяет некоторые элементы, роднящие христианство с так называемым примитивным восприятием. В одном случае это проявляется в их прямом соответствии, в другом на уровне общих корней. Хотелось бы отметить, что изыскания в области христианства Элиаде проводит с должной осторожностью и тактичностью. Как-то он сказал о событии, в христианской традиции именуемом Грехопадением, что его изучение он не осмеливается на себя взять[25]. И этого правила он старается придерживаться: не замахивается на то, что выше его понимания, анализирует и сравнивает то, чему может найти подтверждение или логическое предположение. По существу, он использует лишь те элементы, которые

можно соотносить практически без сомнения. Внушает доверие и то, что он руководствуется не только собственными рассуждениями и этнологической литературой, но и текстами священного Писания, апокрифов, Отцов Церкви, Кумранских рукописей, и так далее.

При этом все же иногда складывается ощущение, что христианство для Элиаде осталось областью, исследованной не окончательно, с некоторыми спорными моментами. Иногда чувствуется не столько противоречие, сколько несогласованность с предшествующими заключениями. Но, на наш взгляд, этому можно найти вполне разумное оправдание: «Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его, и конец слов: Он есть все... И кто может исследовать великие дела Его?.. Невозможно ни умалить, ни увеличить, и невозможно исследовать дивных дел Господа. Когда человек окончил бы, тогда он только начинает...» (Сирах, 43:29/18:2-6). Не хотелось бы устраивать сейчас критический разбор имеющих место несоответствий, наша задача — представить общую концепцию Элиаде с теми выводами и предположениями, в которых он уверен и которые неизменны в различных его работах.

Элиаде называет христианство «реализацией рая», то есть оно направлено на возвращение в период до Падения и как можно более частое с ним соприкосновение. Как мы помним, аналогом ему служит Мифическое Время, Время Сновидений, Время до Времени.

В христианских культурах, как и в описанных ранее, существуют определенные моменты, когда в полной мере осуществляется это соприкосновение. Этому способствуют, во-первых, ритуал, во-вторых, мистическая жизнь и, наконец, смерть. Из христианских ритуалов Элиаде особо выделяет Крещение и Евхаристию, как наиболее яркие примеры родства архаическим инициациям. Крещение происходит единожды в жизни, это необходимое таинство, благодаря которому человек становится христианином. С одной стороны — повышается его статус в глазах единоверцев, он переходит на равный с ними уровень. С другой стороны — он отделяется от всех других

рамками христианского общества, полноправным членом которого становится.

Обряд Крещения соответствует возрастным обрядам первого типа инициаций, по классификации Элиаде, «благодаря которым подростки получают доступ к сакральному... становятся человеческими существами»[26]. Или же первым двум «общепринятой» инициации — инициации возрастных групп; посвящений в различного рода союзы.

Небольшое замечание относительно возраста инициируемых. Для архаических обществ это в большинстве подростки, в христианском — младенцы. Различие обусловлено иной трактовкой обряда, хотя общая его направленность остается неизменной.

Евхаристия — таинство, имитирующее Тайную Вечерю. С одной стороны, это реальное историческое событие, происходившее в определенное время, в определенном месте и с конкретными людьми. С другой — периодически повторяемое таинство. Очищаясь от грехов, претерпевая определенные муки, вкушая Тело и Кровь Христа, человек во время Причастия соприкасается с сакральным и возрождается.

В некоторых случаях Элиаде говорит то же о Литургии — службе, включающей Причащение. Мы сочли уместным в данной работе использовать греческое слово Евхаристия, что означает и само Таинство, и службу. Обращение Элиаде в первую очередь именно к этим Таинствам обусловлено и тем, что они — главнейшие для христианина.

Аналогом празднования Нового года Элиаде считает период от Рождества до Богоявления (Крещения). В большей мере это обусловлено не столько христианской догматикой, сколько сложившейся народной традицией. В первом случае следовало бы вести речь о Страстной Неделе и Пасхе, соответствующим мучениям, смерти и воскрешению.

Обряд — не единственное средство соприкосновения с сакральным временем. На то же ориентирована и молитва, хотя в равной мере мы вправе рассматривать ее и

218

как часть первого. Устремляясь в молитве на Восток, человек обращается к нему, отражая ностальгию по потерянному Раю[27].

Мысль свою Элиаде подкрепляет ссылкой на Д. Даньело («Библия и Литургия»)[28]. Не имея возможности привести его слова, обратимся непосредственно к источнику: «Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя. Помощь моя от Господа, сотворившего небо и землю...» (Псалтырь, Песнь восхождения, 120; 1-2).

Молитва сопутствует и церковной службе, и жизни обыкновенного человека, и «мистической» жизни избранных. Последнюю Элиаде называет вторым, наиболее ярким, проявлением проникновения в Райскую эру[29]. В общих чертах этому служат: любовь к божьим творениям (будь то люди, звери, птицы, растения или что иное); благочестивая и мученическая жизнь и пребывание в молитве; восхождение на Небеса и общение с Богом. Общеизвестны случаи «восхождения» на Небо отдельных святых, мучеников, праведников. Ограничимся свидетельством апостола Павла: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет — в теле ли — не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает — восхищен был до третьего Неба. И знаю о таком человеке, — только не знаю — в теле или вне тела: Бог знает, — что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Послание к Коринфянам; XII, 2-4).

Стремление проникнуть в Рай заложено в сознании любого христианина. Те же, кто своей жизнью отличаются от мирян, обращают все свои помыслы и действия к этому.

Характерно, что в некоторых случаях наблюдается доскональное соответствие — монастырский ландшафт уподобляется райскому.

Одним из ярких примеров жизни, способной даровать непосредственное общение с Небом, служит, по мнению Элиаде, жизнь Франциска Ассизского. Она несколько

219

иная, чем у «классических» святых и мучеников, но по сути вдохновлена одним и тем же. Францисканство возникло в Италии в эпоху (начало XIII века), когда Римская Католическая церковь давно уже отошла от идеалов раннего христианства, погрязла в роскоши, почестях, злобе; уважение к ней стремительно падало. Таяла и сама вера в Христа, росло всеобщее отчаяние. Таким застал мир Франциск, взяв на себя миссию вывода его на путь спасения. Средством должно было послужить возвращение к идеалам раннего христианства, времени пребывания Христа на Земле и его заповедям. То есть необходимо было отречься от всего, что произошло в течение предшествующих веков, вернуться во времена Изначальности Церкви, вернуть ей чистое время и тем самым возродить ее. Как видно, тот же цикл, лишь со смещением периода Изначальности. Для Мира — это время его творения, для христианства — его возникновения. К тому же жизнь Франциска отмечена теми «знаками», которые Элиаде выделяет как способствующие попаданию в Рай (дружеское общение с животными, мука, «восхищение на Небо», общение с Богом).

Мы не будем столь подробно говорить о месте, где при жизни возможен прорыв земного уровня. Вспомним слова Элиаде: «... любое освященное пространство совпадает с Центром Мира»[30]. В первую очередь это относится к Алтарю.

Аналогом пути на Небо — Оси Мира, Мирового Столпа, Древа Жизни является Лестница, Крест (вариации: Распятие, Христос). Наличествует в христианстве и «магический жар», присущий человеку, восходящему на Небо, и детали «мистерии огня», и «магический полет».

Однако это в равной мере выходит как за рамки христианской религии, так и «примитивной» — «они принадлежат идеологии магии вообще и играют главную роль во многих магико-религиозных системах».

В числе таковых, в первую очередь, следует отметить область алхимии, воспринимаемую Элиаде не лженаукой

220

или предшественницей химии, а некой «спиритуалистической техникой», имеющей глубокие корки и философское значение. В общих чертах любой алхимический процесс представляет собой

трансмутацию определенной минеральной субстанции. Последовательными фазами этого процесса являются: разрушение, смерть и возрождение в Новом качестве. Причем рассматривать это следует как на уровне вещества, так и самого человека, совершающего данное действо. Для вещества «мотивы инициации» проявляются в его разложении, соответствующему ритуальной смерти, за которым последует возрождение. В промежуточный период оно возвращается к первоматерии, по определению некоторых алхимиков, во чрево, начало[31].

Одним словом, в то же самое сакральное время изначальности, в вечность. С другой стороны — и человек претерпевает значимые изменения. Возвращая Природу в первоначальное состояние, он выступает в роли Творца. И, одновременно, он инициируемый. Видимо, даже в первую очередь, ведь именно вследствие этого повышается его статус. Наконец, он и сам соприкасается с этим временем. Интересен приводимый в одной из работ Элиаде отрывок из трактата эллинистического алхимика Зосимы (Zosimus), где тот описывает один из своих снов. Ему приснился некий человек, который был пронзен копьем, разрезан на куски и обезглавлен. Затем он поднимался в воздух, проходил сквозь огонь. Страдания эти были ради того, чтобы превратить свое тело в дух. В этом легко узнать стадии, проходимые шаманом во время инициации или камлания[32]. Апеллируя к Юнгу, Элиаде обращает внимание также и на то, что во сне речь идет о минеральной субстанции, образно представленной в виде человека. В то же время это и образ самого Зосимы, претерпевающего внутреннее изменение.

Людей, связанных с алхимией, Элиаде ставит в один ряд с магами, знахарями, колдунами, шаманами, кузнецами, чье родство признается во многих культурах.

221

Ключевой момент, благодаря которому возможно подобное объединение, — власть над огнем, под которой следует понимать способность общаться с ним так, чтобы, не причиняя человеку вреда, огонь способствовал осуществлению задуманной цели. Во всех магико-религиозных системах огню приписывается единое свойство — очищение, трансформация некоего объекта в иную форму, более совершенную (часто — духовную), благодаря чему становится возможно перемещение в область сакрального. Действия людей, упомянутых выше «профессий» и основаны на этом свойстве. Это также является одной из причин именования божества эпитетами огня (солнца) или света. Не исключено, что это одна из причин, делающая возможным примирение двух теорий о значении ритуального огня — солярной и очистительной, названный Дж.Дж. Фрэзером противоположными.

Согласно первой, использование огня «по принципу имитационной магии обеспечивает необходимый запас солнечного света для людей, животных и растений путем устройства на земле костров в подражание великому источнику света и тепла в небе». Приверженцы очистительной теории в ритуальных огнях видят цель «сжечь и уничтожить всякое вредное влияние, исходит ли оно от одушевленных существ (ведьм, демонов и монстров) или же выступает в безличной форме — как своего рода распространяющаяся по воздуху зараза». Причем, Дж.Дж. Фрэзер в первом случае огню приписывает «позитивное» свойство — как силе, способствующей жизни, во втором — «негативное», как могучей разрушительной силе[33]. Однако в контексте предыдущих рассуждений смысл этого заключения несколько меняется. Акт разрушения приобретает позитивное значение именно в силу способности приносить последующее возрождение. Огонь — универсальное средство уничтожения. Это одна из причин столь уважительного к нему отношения.

Мы вправе предположить, что существует и иная причина использования имени огня при воздействии на упо-

222

мянутых существ — «диалог» с огнем. В связи с этим представляет интерес попытка рассмотрения Элиаде колдовства посредством анализа лингвистических архаизмов. Взяв для сравнения и сопоставления слова «стрига» и «Диана», он приходит к следующему. Первый термин — латинское обозначение колдунов, ведьм. Имя же римской богини в Западной Европе ассоциировалось с их предводительницей и происходит от «zina», что означает «огненный» (отсюда — dziana; джинна). Добавим, что в греческой мифологии ей соответствует Геката, «богиня мрака, ночных видений и чародейства, ... ночная, страшная богиня с пылающим факелом в руках и змеями в волосах, богиня колдовства, к которой обращаются за помощью, прибегая к специальным манипуляциям»[34]. Роднит существ, обозначаемых упомянутыми выше терминами, и способность перемещаться по воздуху, часто на конях (реальных или символических) или в их присутствии. Диане (=Гекате) присуще покровительство коням, участие в ночной небесной охоте,

общение с духами. Термин «calusari», означающий колдовские пляски, на уровне лингвистики восходит к римскому «cal» (конь)[35], по ритмам, мелодиям и движениям — к очистительным ритуалам тайных обществ. А конь, наряду с птицей, является медиатором между мирами, погребальным и психопомным животным.

Таким образом, корни колдовства лежат в архаическом обществе: то же стремление к прорыву земного уровня, с той же целью, теми же средствами, правда, слегка видоизмененными. Элиаде приходит к аналогичным выводам относительно возведения на пре- стол, основываясь на исследованиях А.М. Хокарта (A.M. Hocart, «Kingship», London, 1927).

Стоит отметить, что Элиаде заглядывает еще глубже, ища мотивы инициации и возрождения времени в современном обществе: в творчестве писателей, поэтов, художников, отдельных молодежных течений. Он проводит подобные аналогии исходя из представления об инициации как ядре человеческого существования. Переживая

223

кризисы, провалы, падения, человек терпит катастрофу и, потом, самовозрождение, «смерть и возрождение». В такие моменты жизни он мечтает не о возвращении к прошлому, а о возвращении чувств прошлого. Тогда остается только один выход, одна надежда — начать жизнь сначала. Смерть, реальная или мнимая, получает свое истинное позитивное значение. Она приготовляет новое бытие, чисто духовное или физическое возрождение на более высоком уровне.

Инициация — частный случай реализации восстановительного цикла. В человеке подсознательно сидит стремление к возрождению и совершенству, воссозданию Чистого времени и уменьшению его «разъедающей силы».

Размышления о Времени, его сущности и свойствах, восприятии человеком и обществом волновали людей не одного поколения. Традиционно, подобная тема считалась прерогативой физиков и философов, хотя к ней обращались и представители других наук, как технического, так и гуманитарного направления. И это вполне понятно. Время — одна из важнейших категорий Бытия, без учета которой немыслимо проводить какие-либо серьезные исследования. Творчество Элиаде многогранно — он соединил в себе и философа, и религиоведа, и этнографа, и литератора. То, что сейчас бы мы назвали «комплексным подходом» или «этнофилософией». Элиаде известен, главным образом, благодаря трудам по теории мифа и, наряду с Дж. Кэмпбеллом, считается одним из наиболее популярных авторов обобщающих трудов по мифологии. В то же время он известен и как автор работ по шаманизму, первобытным верованиям. Его часто упрекали в несостоятельности суждений, случайном подборе источников и неадекватной интерпретации. Сам же он неоднократно указывал, что его цель — не детальный анализ, а рассмотрение проблемы в целом, концентрация внимания на ключевых моментах. В какой-то мере подобный стиль обусловлен стремлением привлечь как можно больше людей к размышлениям на эту тему. Это отнюдь не означает, что все работы Элиаде написаны

224

для «широкого круга читателей» или что их автор сам недостаточно информирован.

Отечественному читателю творчество Элиаде стало известно благодаря переводу «Мифа о вечном возвращении» в конце 80-х годов, вошедшему в сборник его избранных трудов. (М. Элиаде. Космос и История. М., 1987). Работы же оценочного характера — предисловие Н.Я. Дараган к названной книге и статья Е.В. Ревуненковой в сборнике «Актуальные проблемы этнографии». Первая рассматривает творчество Элиаде в контексте других работ, соприкасающихся по тематике (работы К.Г. Юнга, Э. Дюркгейма, К. Леви-Стросса, Л. Брюля). Вторая посвящена лишь одному аспекту — проблеме шаманизма. Роли Элиаде среди исследователей мифа посвящены отдельные страницы «Поэтики мифа» Е.М. Мелетинского и энциклопедии «Мифы народов Мира».

Издание, предлагаемое Вашему вниманию, в России осуществляется впервые. Надеемся, что новое знакомство с творчеством ныне покойного профессора окажется не менее интересным и, может быть, сподвигнет читателей на собственные исследования.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Eliade M. «Autobiography of Mircea Eliade» Chicago-London., Uni-ver. of Chicago-press. 1990. Vol. I., p. 59.
2. *Ibid.,* p. 84.
3. *Ibid.,* p. 85.
4. *Ibid.,* p. 56.
5. *Ibid.,* p. 145.
6. *Ibid.,* p. 202.
7. Элиаде М. «Космос и история», М., 1987., с. 27.
8. Там же, с. 28.
9. Eliade M. «Myth, Dreams and Misteries», New-York/London, 1960, p. 57.
10. Элиаде М. «Космос и история», М., 1987, с. 32.
11. Там же, с. 33.
12. Там же, с. 45.
13. Там же, с. 65.
14. Там же, с. 64.
15. Eliade M. «Rites and Symbols of Initiation», New-York, 1965, p.2.
16. *Ibid.,* p. 128.
17. Элиаде М. «Космос и История», М., 1987, с. 93.
18. Там же, с. 66.
19. Юнг К.Г. «Архетип и символ», М., 1991, с. 45.
20. Там же, с. 32.
21. Элиаде М. «Космос и История», с. 101.
22. Там же, с. 66.
23. Eliade M. «Autobiography Mircea Eliade», Chicago-London, Univer of Chicago-press, 1990, Vol. I, p. 202.
24. Аверинцев С.С. «Порядок Космоса и порядок истории в мировозрении раннего средневековья» (общие замечания) // Античность и Византия. — М.: Наука, 1975, с. 274.
25. Eliade M. «Autobiography of Mircea Eliade», Vol. I.
26. Eliade M. «Rites and Symbols of Initiation», p. 128.
27. Eliade M. «Myth, Dreams and Misteries», p. 65.
28. Jean Danielon «S.J.Bidle et Liturgie», Paris., 1951.
29. Eliade M. «Myth, Dreams and Misteries», p. 65.
30. Элиаде М. «Космос и история», М., 1987, с. 45.
31. Eliade M. «Rites and Symbols of Initiation», p. 123.
32. *Ibid.,* p. 33; Фрэзер Д.Д. «Золотая ветвь: исследование магии и религии», М., 1980, с. 711-712.
34. «Мифологический словарь», М., 1991, с. 143.
35. Eliade M. «Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions», Chicago-London, 1976, p. 81.

ПРИМЕЧАНИЯ

Стр.11 **Время сновидений** — в австралийской мифологии аналог Мифического Времени, Времени Начала Всех Начал, Времени Оного, Первовремени и т.п. — времени первотворения, первопредков, первопричин и перводействий, времени установления норм общественной и социальной жизни.

Стр.12 **Милленаризм** — (от лат. mille — «тысяча», annum — «год»). Первоначальное значение: учение о втором пришествии Иисуса Христа и установлении 1000-го царства всеобщего благоденствия. Не акцентируя внимание на «1000-м царстве Христа», под милленаризмом понимают вообще грядущий период благополучия, часто — возвращение к прежнему, «райскому» существованию. Милленаризм может проявляться в фольклорно-мифологических представлениях, специфических культах, движениях, иногда носящих антиколониальную или антимиссионерскую направленность.

Стр.12 **Карго культы** (от англ. cargo — «судовой груз»). Разновидность милленаристских движений. Имели место преимущественно на Новой Гвинее и островах Меланезии. Название соответствует основной идее: от духов-предков должен прийти груз с необходимыми товарами, продовольствием и т.п. В ожидании предков и карго прекращается всякая хозяйственная деятельность, кроме сооружения специальных складов для будущего груза. С их появлением наступит эра благоденствия, местные «черные» и пришлые «белые» поменяются не только социальными ролями, но и цветом кожи, весь мир изменится противоположно существующему.

Стр.12 **Оргиастические действа** — (от греч. «тайные обряды, таинства, священнодействия»). Первоначально: действия, являющиеся частью религиозных празднеств древних греков в честь Богини земледелия

227

и плодородия Деметры и Бога виноделия Диониса. Действия включали ночные (ракельные шествия, ритуальные опьянения, эротические обряды, кровавые жертвоприношения; к участию в них допускались только посвященные.

Стр.14 **Рапсоды** — (от греч. «смешиваю» и «песнь»). Древнегреческие декламаторы, исполнявшие эпические поэмы (преимущественно Гомера) речитативом, без музыкального сопровождения. В отличие от аэдов, рапсоды не импровизировали песни, а комбинировали («сшивали») отрывки разучиваемых по записи текстов.

Стр.16 **Космогонический миф** — миф о творении, о происхождении Космоса из Хаоса; основной начальный сюжет большинства мифологий.

Стр.20 **Неофит** — (от греч. «новообращенный»). Человек, проходящий ритуал инициации, посвящения.

Стр.20 **Гэсэр** — цикл эпических песен монгольских, ряда тюркских и тибето-бирманских народов; относятся к жанру «классического» героического эпоса. Назван по имени главного героя-богатыря Гэсэра. Исполнитель Гэсэра и др. героических эпосов — улигерчин.

Стр.26. **Укко** — в прибалтийско-финской мифологии верховный Бог, громовержец. Близок образам громовержцев в других индоевропейских мифологиях (балт. Перкунас, сканд. Тор, саам. Айеке и др). Иногда именем укко называется божество вообще (хотя чаще говорят «Юмала»),

Стр.26 **In illo tempore** — здесь: в То время. Употребляется аналогично «Во Время Оно...». Также соответствует Времени Сновидений (австрал.), Первовремени, Правремени, Времени Изначальное™ и подобных наименований Мифического Времени.

Стр.36 **Вершила Кайласа** — гора в Гималаях, самая высокая из гор одноименного хребта на юге Тибетского нагорья. В индуистской мифологии — обитель богов Шивы и Куберы.

Стр.44 **Экзогамское родства** — родственные отношения, основанные на принципе экзогамии (от греч. «вне» и «брак»), предписывающем заключение брака за пределами определенной общности (классический пример — экзогамия рода).

228

Стр.45 **Гильгамеш** — (акк. Гильгамеш; шумер. — возможно восходит к Бильга-мес («предок-герой»). Мифический герой шумерского и аккадского эпоса. Возможно, историческая личность — пятый правитель I династии г. Урука, Сохранилось 5 шумерских эпических песен о Гильгамеше: 1) Гильгамеш и Ад; 2) Гильгамеш н гора бессмертных; 3) Гильгамеш и небесный бык; 4) Гильгамеш, Энкиду и подземный мир; 5) Гильгамеш в подземном мире. Наиболее разработан образ Гильгамеша в аккадском эпосе (существуют три версии, наиболее полная — поэма «О все видавшем», дошедшая в записях VII-VI вв. до н.э.).

Стр.45 **Энкнду** — (шум. возм. «владыка, создавший землю»). В шумерской мифо-поэтической традиции — слуга, раб Гильгамеша, в аккадской — его друг и побратим. По этой же версии он был создан из глины как двойник Гильгамеша. Тело Энкиду покрыто шерстью, он живет в степи, близок диким животным, которых охраняет от охотников. Встреча с равным по силе Гильгамешем изменяет жизнь Энкиду: он становится его побратимом, участвует в подвигах и принимает за них смерть от разгневанных Богов.
Стр.45 **Ан** — (шум. «небо», акк. Ану). В шумеро-аккадской мифологии: Бог неба, одно из главных божеств, «отец Богов». Характерна бездеятельность, невмешательство в дела мира. Один из сыновей (Энлиль) иногда выступает его соперником. Жены: Ураш («земля») и Инанна-Иштар (олицетворение планеты Венеры). В аккадском пантеоне существует женское соответствие — Анту.
Стр.45 **Эилиль** — (шум. возм. «владыка ветер», акк. Эллиль). Один из главных Богов шумеро-аккадского пантеона. Занимает второе место после своего отца Ана, которого в ряде случаев превосходит. Жена — Нинлиль (или его женская параллель), сыновья: Бог Луны Нанна, Боги войны Нинурта и Нингирсу, Бог палящего солнца и преисподней Нергал, Бог-судья Намтар и др. Соединяет в себе черты божества плодородия, жизненных сил и необузданной стихии. Может выступать в качестве умирающего и воскресающего Бога.
Стр.48 **Праджапати** — («господин потомства»). Бог-творец в индийской мифологии.
Стр.49 **Змей Апоп** — в египетской мифологии огромный змей, олицетворяющий мрак и злые силы. Извечный враг Бога солнца Ра. Часто
229
выступает как собирательный образ всех врагов Солнца. Апоп обитает в глубине земли, где и происходит его борьба с Ра. Сражение, из которого Ра всегда выходит победителем, повторяется каждую ночь.
Стр.50 **Компаративизм** — в западной литературе: наименование сравнительно-исторического метода исследования. Метод, позволяющий путем сравнения выяснить общее и особенное в развитии стран и народов мира, а также причины этих сходств и различий. В этнографии: один из основных способов реконструкции первобытного общества, исследования этногенеза народов, этнических культур и т.п. В XIX веке на формирование сравнительно-исторического метода большое влияние оказало развитие сравнительно-исторического языкознания, сравнительной мифологии и сравнительного изучения религий. В дальнейшем: основной метод исследования эволюционистов (Дж. Фрэзера, Л. Моргана, Э. Тейлора, Дж. Мак-Леннана и др.).
Стр.56 **Тиамат** — («море»). В аккадской мифологии: персонификация первозданной стихии, воплощение мирового Хаоса. В битве с Мардуком погибает, будучи рассеченной им пополам. Из верхней половины ее тела образовалось небо, из нижней — земля.
Стр.56 **Мардук** — центральное божество аккадского пантеона, главный Бог г. Вавилона. В космогонической поэме «Энума Элиш» одерживает победу над воплощением Хаоса — Тиамат — создает мир, распределяет владения между богами и небесными светилами.
Стр.65 **Карей** — в мон-кхмерской мифологии (племена семангов, джахай, ланох, кента Малаккского полуострова) божество грома. Иногда отождествляется с божеством солнечного света Та Педном, он же его старший брат или даже отец. Место обитания — пещера.
Стр.71 **Эмпедокл** — (ок. 409 — ок. 430 гг. до н.э.). Древнегреческий философ, поэт, врач, политический деятель. «Корнями всего сущего» считал четыре первовещества — землю, воду, воздух, огонь; «движущими силами» — любовь (сила притяжения) и вражду (сила отталкивания), под воздействием которых Космос то соединяется в единый шар, то распадается.
Стр.73 **Ефрем Сирин** — в русской традиции именование сирийского гимнографа Мар Афреме (ок. 306 — 363 гг.), стоящего у истоков средневековой христианской литературы. Оказал большое влияние на
230
византийскую и древнерусскую литературу. Известен и в Западной Европе благодаря относительно ранним переводам на греч. и лат. языки.
Стр.83 **Ab origine** (лат.) — от начала, от основания, от истока, от рождения. У Элиаде употребляется как эквивалент Мифического Времени творения.
Стр.87 **Сома** — (от глагола «выжимать»). В древне-индийской мифологии: божественный напиток и божество этого напитка (в дальнейшем и луны) — Сома Павамана (очищающийся). По значимости стоит на третьем месте после Индры и Агни. Существовал особый ритуал приготовления напитка из растений сома (точно не идентифицировано), которое «происходит с

неба, но растет на земле». Эпитеты Сомы: Господин мира, Бог над всеми Богами, Первый творец. Считалось, *что* он одновременно родитель и дитя неба, владыка вод, приносит богатство, счастье, удачу.

Стр.91 **Сотериология** — (от греч. «спаситель»). В Ведах (пантеон Ригведы) — учение о духовном спасении, конечном освобождении.

Стр.100 **Кингу** (акк.) — Согласно аккадской космогонической поэме «Энума Элиш», чудовище, созданное Тиамат. Она делает его своим мужем, вручает «таблицы судеб» и отправляет сражаться с Мардуком. Мардук отнимает «таблицы судеб» у Кингу, убивает его. Из крови убитого Кингу и глины Мардук вместе с Эйей создает людей.

Стр.101 **Олорун** — («хозяин неба»). В мифах йоруба (Африка) — глава пантеона богов. Передал управление небесным сводом и миром созданному им Обатала.

Стр.101 **Обатала** — («господин белой одежды»). В мифах йоруба Бог, управляющий небесным сводом и миром. Создан Олоруном. Вместе с женой Оддува породил Божеств земли и воды, а от их союза произошел Бог воздуха. Олорун создал из глины первых людей — мужчину и женщину.

Стр.102 **Мана** — (от лат. manes — «души предков»). Отсюда манизм, теория происхождения и развития религии из культа предков (Г.Спенсер). Другое значение: у народов Меланезии и Полинезии — невидимая сверхъестественная сила, которая в равной мере может быть

231

присуща людям, животным или предметам. От нее зависят благополучие, удача, везение.

Стр.102 **Мулунгу** — Бог-громовержец и первопредок в мифах бантуязычных народов Восточной Африки.

Стр.120 **Атман** — одно из кардинальных понятий в религиозно-мифической системе индуизма. Употребляется в следующих значениях: 1) местоимения «я», «себя»; 2) «тело»; 3) обозначения субъективного психического начала, индивидуального бытия, души; 4) обозначение высшей духовной сущности. Как субъективное индивидуальное начало противопоставляется объективной первичной реальности — брахману, но в конечном итоге совпадает с ним.

Стр.131 **«Деяния Фомы»** — апокриф. Гностическая традиция обыгрывает образ одного из двенадцати апостолов — Фомы — как «близнеца» Иисуса Христа, нередко представляя Фому Единственным из апостолов, кто удостоился откровения о тайном смысле учения Христа (например, Евангелие от Фомы). В основы «деяний Фомы» положено предание, согласно которому Христос явился Фоме в видении и повелел отправляться в Индию.

Стр.180 **Джоакнно да Фьоре** — в русской транскрипции — Иоахим Флорский (ок. 1132-1202). Монах цисторианского ордена, основатель Флорского ордена в Италии, средневековый философ. Элиаде обращается к нему как к автору «Вечного Евангелия», делящего мир на три эпохи: эпоху Бога Отца (ветхозаветная), эпоху Бога Сына (новозаветная), эпоху Святого Духа (грядущая), и акцентирует внимание на двух положениях его концепции: эволюции взаимоотношений человека с Богом и аналогичности периодов мировой истории. Согласно ортодоксальному христианству, это учение считается еретическим.

Стр.157 **Эвгемеризм** — от имени древнегреческого философа Эвгемера из Мессепы, жившего в IV в. до н.э. Ему приписывается авторство «Священной записи» — философского романа, в котором Эвгемер пытается осмыслить мифологию.

Стр.166 **Logia agrapha** — «слова ненаписанные», предания.

232

Стр.166 **Синоптические Евангелия** — первые три канонические Евангелия: Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки. Объединены по принципу текстуальной близости.

Стр.175 **Грааль** — в западноевропейских средневековых легендах таинственный сосуд, ради приближения к которому и приобщения к его благим действиям рыцари совершают свои подвиги. Обычно считалось, что это чаша с кровью Иисуса Христа. Часто предполагалось, что это чаша, используемая Иисусом Христом на Тайной Вечере. Одно из значений Грааля — табуированная тайна, невидимая для недостойных, но и достойным являющаяся по-разному.

Стр.179 **Святой Бернар** — не совсем ясно, о ком в данном случае идет речь: о Бернаре Клервонском или Бернаре Сладостном. **Бернар Клервонский** (ок. 1091-1153) — монах цисторианского монастыря, в дальнейшем — основатель ордена бернардинцев — «псов господних», опоры папства. Содействовал организации II крестового похода, обращению в христианство народов Прибалтики. **Бернар Сладостный** (ум. ок. 1320) — монах-францисканец, один из первых и известнейших последователей Франциска Ассизского. В дальнейшем, после его

смерти и раскола в ордене — один из лидеров альбигойцев. В 1303 г. возглавлял восстание против инквизиции. В 1318 г. приговорен к пожизненному заключению.

Стр.188 **Ташизм** — (от фр. tache — «пятно»). Разновидность абстрактного искусства 1940-50 гг. (абстрактный экспрессионизм). Представители: Дж. Поллок в США, П. Сулаж во Франции, К. Аппал в Нидерландах. Основным источником творчества считали бессознательное.

Стр.188 **«Поминки по Финнегану»** — авангардный роман (1939) ирландского писателя Джемса Джойса (1882-1941). В основу положена одноименная ирландская баллада **XIX** века.

Стр.189 **Суахили** — один из двух официальных языков Танзании и Кении. Распространен также в Сомали, Заире, Мозамбике. Язык межэтнического общения в Восточной Африке. Относится к семье языков банту. Письменность на основе латинского алфавита.

Стр.189 **Дадаизм** — (от фр. dada — «конек», «деревянная лошадка»). Модернистское литературно-художественное течение в

1916-1922 гг. Сложился в Швейцарии. Представители: Т. Туара, Р. Гюльэенбек, М. Янко, М. Дюшан, М. Эрнст, Ж. Арт и др. Характерная черта — экспериментирование на сочетании звуков, слов, графике, чертежах и т.п. Выделяют французских «абсолютных дадаистов» (А. Бретон), выступавших за отказ от социализации искусства, и немецких «политических дадаистов» (Ж. Грос, Дж. Хартфилд), выступавших против милитаризма и буржуазного строя.

Стр.189 **Додекафонизм** — течение в музыке, основанное на специфическом методе сочинения — додекафонии (от греч. dodeka — «двенадцать» и phone — «звук»), возникшем в процессе развития атонализма (атональной музыки). Метод разработан австрийским композитором А. Шенбергом. Музыкальное произведение, написанное в этой технике, выводится из так называемой серии (ряда) определенной последовательности двенадцати звуков различной высоты, включающей все тона хроматического звукоряда, ни один из которых не повторяется.

Стр.192 **Финская школа** — возникшее в Финляндии направление, использующее историко-этнографический метод изучения взаимодействия культур и концентрирующее внимание на исследовании фольклора. Считается, что предпосылками зарождения этого метода были коренные изменения в общественных науках, вызванные переворотом в естествознании вследствие эволюционной теории Ч. Дарвина и позитивистского направления в философии. Первым шагом в формировании финской школы можно считать выступление в 1873 г. А.А. Бореииуса, посвященное миграции рун. Окончательно оформилась в начале XX века, благодаря исследованиям и методическим разработкам К. Крупа (1863-1933), профессора финской и сравнительной фольклористики в Хельсинском университете. Им же была определена основная задача исследований финской школы — выявление этнической принадлежности, места и времени возникновения того или иного сказочного сюжета. Представители: Ю. Крун. К. Крун, А. Аарне, С. Томпсон и др.

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА 5
I. СТРУКТУРА МИФОВ
Значение «живого» мифа.....11
Почему нам интересны «примитивные мифологии».....14
Опыт определения понятия «миф».....15
«Сказание истинное» — «сказание вымышленное».....18
Что открывают нам мифы.....20
Что такое «Знать мифы».....24
Структура и функции мифов.....28
II. МАГИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МИФОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИРА
Мифы о происхождении мира и мифы космогонические 31
Роль мифов в исцелении.....34
Повторение космогонии.....38
235
«Возвращение к истокам».....43
Роль и значение «начал».....45
III. МИФЫ И РИТУАЛЫ ОБНОВЛЕНИЯ
Возведения на трон и космогония.....48
Обновление мира.....50
Различия и сходства.....54
Новый год и космогония на древнем Ближнем Востоке56
IV. ЭСХАТОЛОГИЯ И КОСМОГОНИЯ
Конец мира — в прошлом и в будущем.....62
Конец света в восточных религиях.....68
Иудейско-христианские апокалипсисы.....72
Христианский милленаризм.....74
Милленаризм у первобытных народов.....76
«Конец мира» в современном искусстве.....79
V. ВРЕМЯ МОЖЕТ БЫТЬ УКРОЩЕНО
Уверенность в новом начале.....81
236
Фрейд и познание «сотворения».....82
Традиционная техника «возвращения к истокам».....84
Чтобы освободиться от времени.....90
Восстановить прошлое.....94
VI. МИФОЛОГИЯ, ОНТОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ
Сущность предшествует существованию.....98
Бог отдыхающий.....99
Убиенное божество.....104
Гайнувеле и дема.....108
Не «онтология», а «история».....ИЗ
Начало «демистификации».....116
VII. МИФЫ ПАМЯТИ И ЗАБВЕНИЯ
Когда йог влюбляется в королеву.....118
Индийский символизм забвения и воспоминания.....120
«Забвение» и «память» в античной Греции.....122
Память «первичная» и память «историческая».....126
237
Сон и смерть..... 129
Гностицизм и индийская философия.....135
Anamnesis и историография.....137
VIII. ВЕЛИЧИЕ И УПАДОК МИФОВ
Сделать мир открытым.....142
Человек и мир.....145
Воображение и творческие способности.....148
Гомер.....150

Теогония и генеалогия.....152
Рационалисты и мифология.....154
Аллегоризм и эвгемеризм.....156
Письменные документы и устные традиции.....159
IX. ПЕРЕЖИТКИ И СКРЫТЫЕ ФОРМЫ МИФА
Христианство и мифология.....163
История и «загадки» в Евангелии.....165
Историческое и литургическое время.....168
238
Космическое христианство.....171
Эсхатологическая мифология средневековья.....174
Пережитки эсхатологического мифа.....178
Мифы нового времени.....181
Мифы и средства массовой информации.....183
ПРИЛОЖЕНИЕ I. МИФЫ И ВОЛШЕБНЫЕ СКАЗКИ 191
ПРИЛОЖЕНИЕ II. ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ 200
Е. СТРОГАНОВА. МИРЧА ЭЛИАДЕ 202
ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА 226
ПРИМЕЧАНИЯ 227
СОДЕРЖАНИЕ 235

Мирча Элиаде. Аспекты мифа. Пер. с фр. *В.Большакова* М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996 - 240 стр. Научно-художественное издание. Мирча Элиаде. Аспекты мифа Литературный редактор *Дукорская Т.А.* Научный редактор *Строганова Е.А.* Редактор издательства *Подколзин Е.Н.* Художественно-технический редактор *Хрычева Т.Ю.* Корректор *Дубовицкая Г.В.*
ЛР N 060912 от 23 марта 1992 г. Подписано к печати 25.12.95г.
Формат 75x90/32. Бумага офсетная. Печать офсетная. Заказ 2100 Тираж 25 000 экз. (1-ый завод - 5 000 экз.)
Типография издательства "Дом печати" 432601, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14.

Сканирование и форматирование: Янко Слава (библиотека Fort/Da) slavaaa@yandex.ru || yanko_slava@yahoo.com || http://yanko.lib.ru || Icq# 75088656 || Библиотека: http://yanko.lib.ru/gum.html ||
update 17.11.05